بسم اللہ الرحمٰن الرحیم و احل اللہ البیع و حرم الربوا

کائناتِ اسلامی کیلئے ایک عظیم راہنما کتاب

مسمّٰی بہ

خلافتِ اسلامی کا اقتصادی نظام

متن از تقی الدین نبہانی علیہ الرحمۃ

ترجمہ از: امیر تحریکِ خلافت مجتہد العصر ابو مسعود حضرت پیر سید محمود محدث ہزاروی محبوب آبادی

تصحیح: حضرت علامہ عبد الصمد الصارم الازہری (فاضل مصر)

جامعہ اسلامیہ حنفیہ قادریہ خانقاہ محبوب آباد شریف مانسہرہ

زیر اہتمام تحریکِ حنفیہ قادریہ رجسٹرڈ پاکستان لاہور

toobaa-elibrary.blogspot.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۔ البقرۃ ۲۷۵

کائناتِ اسلامی کیلئے ایک عظیم رہنما کتاب

مسمّٰی بہ

خلافتِ اسلامی کا اقتصادی نظام

متن از تقی الدین نبہانی علیہ الرحمۃ

ترجمہ از۔ امیر تحریکِ خلافت مجتہد العصر ابو مسعود حضرت پیر سید محمود محدّث ہزاروی محبوب آبادی

بہ تصحیح: حضرت علامہ عبد الصمد الصارم الازہری (فاضل دیوبند)

جامعہ اسلامیہ حنفیہ قادریہ خانقاہ محبوب آباد شریف حویلیاں ہزارہ

باہتمام جمعیت حنفیہ قادریہ محمودیہ رجسٹرڈ پاکستان لاہور

فہرست

مُقدّمہ

زندگی میں کسی امت کا سب سے بڑا سرمایۂ وراثت، افکار ہوتے ہیں جب کہ کوئی امت مائل بہ ترقی ہو اور سب سے بڑا عطیہ الہٰی وہ افکار ہوتے ہیں جو کسی امت کو اپنے اسلاف سے ملتے ہیں جب کہ امت روشن فکر کی مالک ہو۔

رہی مادی ثروت، علمی اکتشافات اور صنعتی ایجادات وغیرہ سو ان کا مرتبہ افکار سے بہت نیچے ہے بلکہ ان چیزوں تک پہنچ افکار ہی کے ذریعے ہوتی ہے اور ان کی حفاظت بھی افکار ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔

اگر کسی قوم کی مادی ثروت ضائع ہو جاتی ہے تو اسے دوبارہ بہت جلد حاصل کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ قوم اپنی ثروتِ فکر کی محافظ ہو لیکن اگر سرمایہ فکری برباد ہو جائے اور قوم مادی ثروت ہی کی حفاظت کرتی رہے تو بہت جلد یہ ثروت ختم ہو جائے گی اور قوم فقر و فاقہ میں مبتلا ہو جائے گی جس طرح ایک قوم اپنے علمی حقائق کو جن کا اس نے انکشاف کیا ہو گم کر دے تو دوبارہ ان تک رسائی پا سکتی ہے بشرطیکہ اس نے اس راہ کو گم نہ کیا ہو جس طریقہ تفکیر سے وہ ان تک پہنچی ہو۔ لیکن اگر وہ سوچ کی راہوں کو بھول بیٹھی ہو تو بہت جلد پیچھے کی طرف لوٹ جائے گی اور اپنی ایجادات و انکشافات کو کھو دے گی۔ لہٰذا سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ قوم اپنے افکار کی حفاظت کرے اور ان افکار کی بنیادوں کی بھی محافظ رہے اس طرح وہ نتیجہ خیز تفکیر سے مادی ثروت کو حاصل کر لے گی اور انکشاف علمی و اختراعات صنعتی وغیرہ کی

طرف لوٹنے کی کوشش کرے گی۔

ہماری مراد افکار سے وہ عملی قوت تفکیر ہے جو امت میں اپنی زندگی کے متعلق سوچنے کی قوت ہوتی ہے کہ قوم کے افراد اپنی معلومات کے مطابق پیش آنے والے واقعات کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر کرسکیں یعنی ان کے پاس ایسے افکار ہوں جنہیں وہ شعبہ ہائے زندگی میں اختراع واجتہاد کے ساتھ کام میں لاسکیں اور ان کو بار بار کام میں لانے سے ایک کامیابی سے ہمکنار ہوسکیں یعنی نتیجہ خیز تفکیر کے مالک ہوں۔

موجودہ دور میں امت اسلامیہ افکار ونظریات سے محروم ہے لہٰذا وہ طبعی طور پر نتیجہ خیز طریقہ تفکیر سے نابلد ہے کیونکہ موجودہ نسل نے اپنے اسلاف سے اسلامی افکار حاصل نہیں کیے اور وہ غیر اسلامی افکار کی مالک بھی نہیں ہے جس کا یہ طبعی نتیجہ ہے کہ وہ نتیجہ خیز تفکیر سے نابلد ہے اس کا فکری نتیجہ یہ ہوا کہ وہ مبتلائے فقر وفاقہ ہے اگرچہ اس کے شہروں میں مادی وسائل کی کثرت ہے اور اسی وجہ سے نہ وہ کوئی علمی انکشافات کرسکتی ہے نہ صنعتی ایجادات اگرچہ وہ رات دن انکشافات جدیدہ کو پڑھتی ہے دیکھتی ہے، کام میں لاتی ہے اور سنتی ہے کیونکہ وہ ان کی طرف نتیجہ خیز طور پر نہیں بڑھ سکتی اس لیے کہ وہ نتیجہ خیز تفکیر کی مالک نہیں رہی یعنی اس کے پاس ایسے افکار نہیں ہیں جن سے وہ زندگی میں کوئی جدت پیدا کرسکے لہٰذا مسلمانوں پر فرض ہے کہ وہ ایسے نتیجہ خیز افکار اور نتیجہ خیز تفکیر کو اپنائیں جن کی بنیادوں پر وہ مادی ثروت کو حاصل کرسکیں اور علمی حقائق کا انکشاف کرسکیں جب تک وہ ایسا نہیں کریں گے ایک بھی قدم آگے نہ بڑھا سکیں گے اور ایک خالی دائرے میں گھومتے رہیں گے جس میں، وہ اپنی عقلی وجسمانی کوششوں کو ضائع کرتے رہیں گے اور پھر جہاں سے شروع کریں گے گھوم پھر کر وہیں پہنچ جائیں گے۔

اس امت مسلمہ کے پاس ایسے افکار بھی نہیں ہیں جو اس تفکیر کے متضاد ہوں جسے لوٹانے کی خواہش ہو کہ وہ اس تفکیر تک پہنچ سکیں جو اسے دی جائے گی اس طرح دونوں افکار کے

درمیان تصادم سے وہ صحیح فکر تک پہنچ سکیں بلکہ یہ امتِ مسلمہ ہر قسم کے افکار سے خالی ہے بلکہ ہر نتیجہ خیز طریقہ تفکیر سے بے بہرہ ہے۔ وہ اسلامی افکار کی وارث صرف ایک خیالی فلسفہ کے طور پر یعنی یونانی ارسطو اور افلاطون کے فلسفہ کے وارث ہیں اور یہ اسلام سے چند ایک دینی شعائر کے وارث ہیں جیسے عیسائی/نصرانی دین کے وارث ہیں جب کہ وہ راس المالی نظریات پر ریجھ گئے ہیں اس کی کامیابی کو دیکھ کر اس لیے نہیں کہ وہ اس المالی نظریات کو جانتے ہیں کہ وہ زندگی میں کہاں سے پھوٹے ہیں اس لیے وہ راس المالی نظریات سے بھی خالی ہیں اگرچہ زندگی میں اس کی بنائی ہوئی ڈگر پر چل رہے ہیں اور عملی طور پر اسلامی افکار سے بھی خالی ہیں اگرچہ وہ اسلام کے حلقہ بگوش ہیں اور اسلامی افکار کو رات دن پڑھتے ہیں۔

امت مسلمہ کا ان افکار کی طرف رجحان اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ وہ اسلامی افکار اور رأس المالی نظریات کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنا چاہتی ہے اور اس کوشش میں انہیں احساس ہو چکا ہے کہ دونوں کے درمیان ہم آہنگی پیدا ہی نہیں کی جا سکتی اور اسلام نئے افکار پیدا ہی نہیں کر سکتا اور نئے مسائل کا حل ہی نہیں کر سکتا لہٰذا مسلمان مجبور ہو گئے ہیں کہ رأس المالی نظریات کو جوں کے توں اپنا لیں اور دونوں کی مطابقت کی فکر کو چھوڑ دیں اور اسلامی احکام کے چھوڑ دینے میں کوئی ہرج محسوس نہ کریں اور غیروں سے احکام و اوامر لے لیں تا کہ متمدن دنیا کے شانہ بشانہ معرکۂ حیات میں چل سکیں اور رأس المالی گروہ کے قافلے میں شامل ہو سکیں یا ان گروہوں کے ساتھ ہو جائیں جو اشتراکیت کو منطبق کرنا چاہتے ہیں اور اس طرح لا مذہبی پھیل جاتے جو متمدن قوموں کا شعار رہا ہے وہ لوگ جو اپنے سینوں سے اسلام کو چمٹائے ہوئے ہیں وہ بھی رأس المالی نظریات کی طرف جھکے ہوئے ہیں مگر انہیں توقع ہے کہ رأس المالی نظریات اور اسلامی نظریات کے درمیان مطابقت ممکن ہے مگر ان بے چاروں کا کارگاہِ زندگی میں کوئی اثر و رسوخ نہیں ہے اور قوم میں ان کا کوئی مرتبہ نہیں ہے یعنی ان دائروں میں جو عملی لوگوں کا دائرہ ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اسلامی افکار اور شرعی احکام کی پیش کش زندگی کی مشکلات کے لیے ایسی

عقلوں سے ٹکراتی ہے جو تفکیر سے خالی ہیں اور طریقۂ تفکیر سے بے بہرہ ہیں اور ساری دنیا انہیں رأس المالی افکار اور اشتراکیت سے ٹکرانے والا خیال کرتی ہے جیسا کہ عملی زندگی میں رأس المالی نظام کے وہ متضاد ہے تو جب تک تفکیر اتنی قوی نہ ہوگی کہ نفوس و عقل میں شور برپا کردے وہ لوگوں میں حرکت پیدا نہ کرسکے گی بلکہ وہ قابل التفات بھی نہ ہوگی کیونکہ یہ تفکیر ایسی ہونی چاہیئے کہ بھی ہوئی لاغر عقلوں کو تفکیر پہ مجبور کردے اور منحرف میلانات کا رُخ موڑ دے اور مریض ذوق کی تسکین کردے تاکہ افکار اسلامی اور احکام شرعی کی طرف سچا رجحان ہو۔

لہٰذا مبلغ اسلام کا یہ فرض ہوگا کہ وہ ان رأس المالی نظام کی دھجیاں اڑا دے، ان کے طوط کو ظاہر کردے اور توڑ مروڑ کر رکھ دے اور نئی زندگی کے لیے متعدد واقعات پیش کرے جن کا شرعی احکامات کے ذریعہ علاج تجویز کرے جو ایسے شرعی احکام ہوں جو کتاب وسنت سے مستنبط کیے گئے ہوں جنہیں لینا مسلمانوں پر فرض ہو یا ان دلائل سے ماخوذ ہوں جن کی طرف کتاب وسنت نے رہنمائی کی ہے۔ قطع نظر اس بات سے کہ وہ موجودہ دور کے مناسب ہوں یا غیر مناسب ہوں یعنی اس طرح کہ ان کا لینا از روئے عقائد واجب ہو صرف اصلاح کی خاطر ان کا لینا ضروری نہ ہو لہٰذا ایسی شرعی دلیل پیش کی جائے جس سے اُسے اخذ کیا گیا ہے یا کسی علتِ شرعی کے تحت ہو یا اس جیسی کوئی نص شرعی ہو۔

مسلمانوں کے لیے سب سے بڑا فتنہ اور سب سے بڑی مصیبت جو ان کی زندگی کو درپیش ہے وہ افکار ہیں جو حکومت سے تعلق رکھتے ہوں اور وہ افکار ہیں جو اقتصاد سے تعلق رکھتے ہیں کیونکہ یہی وہ افکار ہیں جنہیں اکثر مسلمانوں نے مرحبا کہا ہے اور وہ افکار ہیں جنہیں یورپ عملی طور پر منطبق کرنا چاہتا ہے اور روز و شب اس کے لیے کوشاں ہے اور جب کہ امتِ مسلمہ جمہوری نظام کو اس لیے اختیار کیے ہوئے ہے کہ اس نئے جمہوری نظام کے اختیار کرنے سے وہ استعماری نظام کی حمایت حاصل کرسکتی ہے تو عملی طور پر اقتصادی رأس المالی نظام کو بھی اپنائے ہوئے ہے اس لیے اقتصادی افکار اسلامی کا اثر عالم اسلام پر بڑا گہرا پڑے گا۔ اس طرح کہ مسلمانوں کی کایا ہی پلٹ

جائے گی اور استعمار پسند جنگ جو کا نراس سے ٹکرلئے گا اور جو لوگ، مغرب کے فریفتہ ہیں اور مغرب کے کارندے اور حکام ہیں وہ اس سے سب سے زیادہ ٹکرائیں گے۔

اس لیئے یہ ضروری ہوا کہ اقتصادی رأس المالی نظام میں افکار اسلامی کی ایسی واضح صورت پیش کی جائے کہ مغربی اقتصادی رأس المالی کے عشاق اس کے فساد کو محسوس کرسکیں اور دیکھ سکیں کہ یہ نظام اسلامی نظام کے معارض ہے پھر وہ یہ بھی دیکھیں کہ اسلام کا اقتصادی نظام کیسا ہے اور وہ کس طرح صحیح طور پر زندگی کی اقتصادی مشکلات کو حل کرتا ہے اور زندگی کا ایک ایسا خاص طرز عمل پیش کرتا ہے جو بنیادی اور جزوی طور پر رأس المالی نظام سے جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔

ہم رأس المالی نظام اقتصاد پر نظر ڈالتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ وہ انسانی زندگی کی صرف مادی جانب کو دیکھتا ہے اس علم اقتصاد کی تین بنیادیں ہیں:۔

۱. خام پیداوار کی دست یابی کی مشکل اور ضروریات کے بڑھتے ہوئے دور میں کام کرنے والوں کی قلت یعنی مال اور خادم کی قلت. یہ وہ مشکل ہے جس کے حل کرنے کے لیے وہ اقتصادی طور پر لگے رہتے ہیں۔

۲. تیار مال کی قیمت، یہ اقتصادی مباحث کی بنیاد ہے جسے وہ اکثر بغور مطالعہ کرتے رہتے ہیں۔

۳. قیمت، اور وہ زمانہ جس میں پیداوار کی گنتی اور خرچ ہوئی اور تقسیم ہوئی یہ نظام اقتصادی رأس المالی کے زاویہ کا ایک پتھر ہے۔

رہی پہلی بات یعنی خام مال اور خدمت کی نایابی، یہ تو ہے، کیونکہ خام مال اور خدمت ہی ضروریات انسانی کو پورا کرسکتے ہیں. یہ اس طرح کہ یہ لوگ کہتے ہیں انسان کی کچھ ضروریات ہیں جو پورا کرنے کا تقاضا کرتی ہیں لہٰذا ان کے پورا کرنے کے لیئے وسائل کی فراہمی ضروری ہے یہ ضروریات صرف مادی ہی ہیں کیونکہ یا تو یہ ضروریات ایسی ہوں گی جن کا انسان ہر وقت محتاج ہے جیسے غذا اور لباس جنھیں چھوا اور دیکھا جاسکتا ہے یا ایسی ضروریات ہوں گی جنھیں چھوا یا دیکھا نہیں جاسکتا جیسے طبیب و معلم

کی طرف احتیاج رہے معنوی ضروریات جیسے فخر اور روحانی ضروریات جیسے فخر اور روحانی ضروریات کا نزدیک اقتصادی طور پر کوئی وجود نہیں ہے نہ ان کا کوئی مقام ہے اور نہ وہ ان کے ہاں زیرِ بحث آتے ہیں۔

رہے ضروریات پورا کرنے کے وسائل جنہیں ان کے ہاں مال اور خدمت سے تعبیر کیا جاتا ہے تو مال ان ضروریات کو پورا کرتا ہے جنہیں چھوا اور دیکھا جا سکتا ہے اور خدمت ان ضروریات کے پورا کرنے کا ذریعہ ہے جنہیں چھوا یا دیکھا نہیں جا سکتا۔ رہی وہ چیز جو مال اور خدمت کو سیراب کرتی ہے وہ ان کی نظر میں منفعت ہے اور یہ منفعت، خاص ہے کہ جس قدر کسی چیز میں زیادہ ہو گی ضروریات پورا کرنے کے لیے زیادہ موزوں ہو گی اور چونکہ اقتصادی طور پر ضرورت کے معنی رغبت کے ہیں لہٰذا اقتصادی طور پر وہ چیز نفع بخش ہو گی جس کی لوگوں کو رغبت ہو۔ خواہ وہ ضروری ہو یا غیر ضروری اور خواہ اسے بعض لوگ مفید سمجھیں اور بعض مضر۔ بہر حال وہ چیز اقتصادی طور پر نفع بخش تصور کی جائے گی جب تک کہ اس میں رغبت کرنے والے موجود ہوں۔ اس کے بعد اقتصادی لوگ اس کے پورا کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں یعنی مال اور خدمت بقدر ضرورت کی طرف دھیان دیتے ہیں اور کسی طرف نہیں دیکھتے یعنی ضروریات اور منافع کی طرف دیکھتے ہیں جیسے کہ وہ ہیں نہ یہ کہ جیسا کہ انہیں ہونا چاہیئے تھا لہٰذا وہ منفعت کی طرف دیکھتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ ضرورت کو پورا کرتی ہے اس سے آگے وہ کچھ نہیں دیکھتے۔ لہٰذا وہ شراب کی طرف اس نظر سے دیکھتے ہیں کہ اس کی اقتصادی طور پر ایک قیمت ہے کیونکہ وہ بعض افراد کی ضروریات کو پورا کرتی ہے اور شراب بنانے والے کو اس نظر سے دیکھتے ہیں کہ وہ ایک خدمت انجام دیتا ہے اس حیثیت سے کہ اس خدمت کی اقتصادی طور پر ایک قیمت ہے کیونکہ یہ بعض افراد کی رغبت کو پورا کرتی ہے۔

ان کے نزدیک ضروریات کی یہ حقیقت ہے اور یہ ضروریات پورا کرنے کی اصلیت ہے لہٰذا راس المالی اقتصادی کو اس سے کوئی غرض نہیں کہ معاشرہ کیسا ہونا چاہیئے وہ تو صرف اقتصادی مواد کو دیکھتا ہے کہ وہ مواد ضروریات کو پورا کرتا ہے یا نہیں اسی لیے ایک ماہر اقتصادیات

کے نزدیک مال اور خدمات کی بہتات اہم ہے یعنی ضروریات پورا کرنے کے وسائل کی بہتات اس لیے کہ وہ ضروریات انسانی کو پورا کرتے ہیں اور ہر طرف سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں اس بنا پر اقتصادی ضروریات انسانی کے پورا کرنے کے وسائل کی بہتات پر لگا رہتا ہے. چونکہ مال اور خدمت ان کی نظر میں محدود ہے کہ وہ ضروریات انسانی کو پورا نہیں کر سکتے کیونکہ یہ ضروریات غیر محدود ہیں جیساکہ وہ خیال کرتے ہیں. ضروریاتِ انسانی کچھ ایسی ہیں جن کو پورا کرنا انسان کے لیے ضروری ہے اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے یہ اس کی بنیادی ضروریات ہیں اور کچھ ضروریات وہ ہیں جو اس کے تمدن و ترقی کے ساتھ ساتھ نو بنو پیدا ہوتی جاتی ہیں. یہ بڑھتی ہی چلی جاتی ہیں کہ ان سب کے پورا کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور مال و خدمت خواہ کتنا ہی افراط سے کیوں نہ پایا جاتا ہو یہ انہیں پورا نہیں کر سکتا. اقتصادی مشکل یہیں سے پیدا ہوئی یعنی ضروریات کی کثرت اور پورا کرنے کے وسائل کی قلت. یعنی مال و خدمت کا وافر نہ ہونا کہ سارے انسانوں کی پوری ضروریات کو پورا کیا جا سکے. اس طرح معاشرہ ایک اقتصادی مشکل سے دوچار ہو جاتا ہے، یہی مال و خدمت کے عدم تناسب کی مشکل کہلاتی ہے اس کمیابی کا یہ حتمی نتیجہ ہوتا ہے کہ بعض ضروریات صرف جزوی طور پر پوری کی جا سکتی ہیں اور بعض کو بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے. جب حالت یہ ٹھہری تو ضروری ہے کہ معاشرہ ایسے قواعد وضع کرے کہ وہ کون سی ضروریات ہیں جن کا پورا کرنا ضروری ہے اور کون سی ایسی جن کی طرف توجہ نہ کی جائے دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیئے کہ ایسے قواعد مقرر کیئے جائیں کہ محدود پیداوار کو غیر محدود ضروریات پر کیسے پورا کیا جا سکتا ہے معلوم ہوا ان کے نزدیک جو قابل نظر مشکل ہے وہ ضروریات اور پیداوار ہے، انسان نہیں. یعنی سوال ضروریات کے پورا کرنے کا ہے ہر فرد کی ضروریات کے پورا کرنے کا سوال ہی نہیں.

جب معاملہ ہی یہ ٹھہرا تو یہ ضروری ہے کہ ایسے قواعد وضع کیئے جائیں جن سے پیداوار زیادہ سے زیادہ ہو سکے تاکہ چیزوں کی افراط ہو سکے یعنی حتیٰ کہ مال اور خدمت کی مجموعی طور پر انسانوں کے لیے افراط ہو جائے نہ کہ ہر فرد کے لیے. یہاں سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ مال اور خدمت

ایک دوسرے سے مضبوط رشتہ رکھتے ہیں کہ کس طرح پیداوار ہو اور کیسے تقسیم ہو، اقتصادی ریسرچ کا سب سے بڑا ہدف یہ ہے کہ لوگ جو کچھ خرچ کرتے ہیں اس کی پیداوار کی زیادہ سے زیادہ افراط کی جائے اسی لیے اقتصادی مباحث کی سب سے بڑی بحث پیداوار کی افراط ہے، کیونکہ اسی سے اقتصادی مشکلات اور گھریلو مشکلات کا حل کیا جا سکتا ہے کیونکہ ان کا یہ خیال ہے کہ فقر و فاقہ کو بغیر پیداوار کی زیادتی کے دور نہیں کیا جا سکتا لہٰذا اقتصادی مشکل کا علاج جس میں عام لوگ مبتلا ہیں یہ ہے کہ پیداوار کو بڑھایا جائے۔

پیداوار کی قیمت کا اندازہ اس کی اہمیت پر موقوف ہے خواہ وہ کسی خاص شخص سے تعلق رکھے یا کسی چیز سے متعلق ہو۔ پہلی صورت میں اسے قیمت منفعت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور دوسری صورت میں قیمت مبادلہ کا نام دیتے ہیں۔ قیمت منفعت کا مختصر خلاصہ یہ ہے یعنی قیمت منفعت ایک شے واحد کی اکائی کا نام ہے جس کا اندازہ اس کی انتہائی منفعت سے کیا جاتا ہے یعنی منفعتِ وحدت جو بڑی سے بڑی مقدار میں ضروریات کو پورا کر دے۔ اربابِ اقتصاد نے اسے منفعتِ نہائیہ یا منفعت حدیہ کا نام دیا ہے یعنی پیدا کنندہ کے نقطۂ نظر سے منفعت کا اندازہ نہیں کیا جاتا کہ تکالیف پیدائش سے اس کا اندازہ کیا جائے کیونکہ ایسی صورت میں تو صرف مال کی طرف نظر دوڑائی گئی طلب کو نہیں دیکھا گیا نہ خرچ کرنے والے کی طرف دیکھا جاتا ہے کہ اس کی قدر اس کی منفعت سے کی جاتے اور اس منفعت و ضرورت کا احساس کیا جائے اور یہ بھی خیال کیا جائے کہ کہیں یہ چیز نادر و قلیل نہ ہو جائے کیونکہ ایسی صورت میں صرف طلب کو دیکھا گیا ہے مال کو نہیں۔ بلکہ یہ ضروری ہے کہ مال اور طلب دونوں کو ایک ساتھ دیکھا جائے لہٰذا اس کی منفعت کو ضرورت پورا کرنے کی آخری حد پر دیکھا جائے، یعنی روٹی کی قیمت انتہائی بھوک کے وقت کے اعتبار سے لگائی جاتے نہ کہ بھوک کے اول وقت کے اعتبار سے اور اس وقت کے اعتبار سے لگائی جائے جب کہ بازار میں روٹی کی افراط ہو نہ ایسے وقت کے اعتبار سے جب کہ روٹی نایاب ہو یہ ہے "قیمت منفعت" کی حقیقت۔ رہی "قیمت مبادلہ" تو وہ خاص ہے کہ جب وہ کسی چیز میں پائی

جاتی ہے تو اسے مبادلہ کے مطابق بنا دیتی ہے اس کی تعریف وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ وہ قوت مبادلہ ہے جو دوسری چیز کی نسبت سے پائی جاتی ہے تو گندم کی قیمت مبادلہ جوار کی اس مقدار سے لگائی جائے گی، جو کم سے کم جوار گندم کی ایک وحدت سے حاصل ہو سکے "قیمت منفعت" کو یہ لوگ صرف منفعت کے نام سے تعبیر کرتے ہیں اور قیمت مبادلہ کو قیمت کے نام سے۔

مبادلہ تب ہی ہو سکتا ہے کہ بدل میں مال یا خدمت ہو جو اس کا مقابل ہو سکے یا اس کے قریب قریب قیمت رکھتا ہو۔ اسی لیے راس المالی اقتصادیوں کے نزدیک قیمت سے بحث کرنا ضروری ہے کیونکہ وہ تبادلہ کی بنیاد ہے اور اس لیے بھی کہ یہی ایک ایسی منفعت ہے جس کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے اور اس لیے بھی کہ یہی وہ پیمانہ ہے جس سے خدمت اور مال کو ناپا جا سکتا ہے اور اسی سے نتیجہ خیز عمل اور بے نتیجہ عمل میں فرق کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ پیداوار منفعت کی پیداوار ہے یا اس سے زیادہ کی اور وہ اعمال سے تکمیل پاتی ہے۔ لہذا اعمال کے نتیجہ خیز ہونے یا نہ ہونے اور اس بات کے پہچاننے کے لیے کہ کون سا کام دوسرے کی نسبت زیادہ پیدا کر سکتا ہے یہ ضروری ہے کہ ایسا دقیق مقیاس مقرر کیا جائے جو پیداوار اور مختلف خدمات کا صحیح اندازہ لگا سکے۔ یہ دقیق مقیاس اجتماعی قیمتیں ہیں جو پیداوار اور مختلف خدمات سے تعلق رکھتی ہیں۔ دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیے کہ وہ عمل کی تقدیر یا اجتماعی ہے جو خرچ کیا جاتا ہے یا وہ خدمت ہے جو ادا کی جاتی ہے یہ اندازہ لگانا ضروری ہو گیا ہے کیونکہ نئے گروہوں میں "پیداوار برضمانت مبادلہ" کے نظریہ نے "پیداوار برضمانت خرچ" کی جگہ لے لی ہے لہذا اس دور میں ہر ایک اپنی پیداوار کے کل یا جزو کا تبادلہ کرتا ہے ان چیزوں کے ساتھ جو دوسروں نے پیدا کی ہیں۔ یہ مبادلہ مال یا خدمت کی موجودگی میں اتمام پذیر ہوتا ہے لہذا مال کی قیمت کا اندازہ کرنا ضروری ہے تاکہ اس کا تبادلہ کیا جا سکے اس لیے قیمت کی معرفت پیداوار کے لیے ضروری ہو گئی کہ وہ کیا ہے؟ اور خرچ کے لیے بھی ضروری ہو گئی یعنی ایک حتمی امر بن گئی کہ ضروریات انسانی کو کیسے پورا کیا جائے اور کون سے وسائل اختیار کیے جائیں۔

مگر اس دور میں قیمت مبادلہ کو خصوصیت حاصل ہوگئی اور وہی سب پر غالب آگئی کیونکہ متمدن قوموں میں مال کی قیمت کا مال کے ساتھ اندازہ نہیں لگایا جاتا بلکہ ایک معین مال کیساتھ اندازہ لگایا جاتا ہے جسے نقدی بولتے ہیں اور کسی چیز کے نقدی کے ساتھ مبادلہ کو قیمت کہتے ہیں تو قیمت اس قیمت کو بولتے ہیں جسے زرمبادلہ کہا جاتا ہے لہذا قیمت مبادلہ اور قیمت میں یہ فرق ہوا کہ قیمت مبادلہ وہ ہے جو کسی بھی چیز کے تبادلہ میں ہو خواہ وہ چیز نقدی ہو یا مال یا خدمت۔

مگر قیمت وہ ہے جو کسی چیز کے تبادلہ میں بصورت نقد ہوتی ہے۔ اس کا یہ نتیجہ ہو سکتا ہے کہ وقت واحد میں مال کی قیمت چڑھ سکتی ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سب مالوں کی قیمت اک دم گر جائے جب کہ یہ محال ہے کہ قیمت مبادلہ وقت واحد میں سب مالوں کی اک دم چڑھ جائے یا گر جائے اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ مالوں کی قیمتیں بدل جائیں بغیر اس امر کے کہ قیمت مبادلہ میں کوئی فرق پڑے اس بنا پر مال کی قیمت اس مال کی ایک قیمت ہوئی۔ دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیئے کہ یہ مال ایک قیمت ہے بہ نسبت نقدی کے فقط۔ چونکہ قیمت قیمتوں میں سے ایک ہوئی لہذا یہ بات فطری طور پر قرار پائی کہ وہی چیز کے نافع یا مضر ہونے کا معیار رہے اور وہی کسی چیز کے درجۂ نفع و نقصان کا مقیاس بنے۔ مال اور خدمت نتیجۃً زیادہ نافع قرار پاتے ہیں جب کہ لوگ اس مال معین یا خدمت معین کی ایک معین قیمت لگاتے ہوں لیکن اس مال یا خدمت کا درجہ منفعت تو اس کا اندازہ اس قیمت سے لگایا جا سکتا ہے جسے عام خرچ کرنے والے اس کی حصول کے لیے دیتے ہیں خواہ یہ مال زراعتی پیداوار ہو یا صنعتی اور خواہ یہ خدمت کسی تاجر کی خدمت ہو یا کسی کمپنی کی یا طبیب و انجینئر کی۔

قیمت پیداوار، صرف اور تقسیم میں جو پارٹ ادا کرتی ہے اس کی یہ صورت ہوتی ہے کہ قیمت ہی یہ تعین کرتی ہے کہ کون کون پیدا کرنے والے پیدا کرنے والوں کی جماعت میں شامل ہوں گے اور کون اس سے دور رہیں گے اور کون سے خرچ کرنے والے

ہے کیونکہ طلب کی کثرت نہ رہی لہٰذا فطری طور پر شراب کی پیداوار بند ہو جاتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ خریدار ہی پیداوار کی تعداد کا تعین کرتے ہیں اور پیداوار کی نوعیت کے بارے میں وہ آزاد ہوتے ہیں جسے چاہے لیں اور جسے چاہے چھوڑ دیں اور قیمت ہی وہ شے ہے جس کے ذریعہ خدمت اور مال کی تقسیم خریداروں کی کثرت پر موقوف ہے اور یہ کہ وہ پیدا کنندگان کو دیں یا نہ دیں۔ قیمت ہی پیداوار پر اکساتی ہے اور وہی تقسیم کو منظم کرتی ہے اور وہی پیدا کنندہ اور خرچ کنندہ کے درمیان واسطہ ہوتی ہے یعنی وہی پیداوار اور خرچ کے درمیان توازن قائم کرتی ہے۔

رہی یہ بات کہ وہ کیسے پیداوار پر اکساتی ہے یہ اس طرح کہ انسان جو بھی مشقت کا کام کرتا ہے یا کوئی قربانی پیش کرتا ہے تو اس کا بنیادی سبب اس کوشش یا قربانی کے عوض کوئی مادی معاوضہ ہوتا ہے۔ رأس المالی اقتصادی اس بات کے قائل نہیں کہ انسان کوئی کوشش معنوی یا روحانی جذبے کے ساتھ کر سکتا ہے۔ رہا جذبۂ اخلاق کے ماتحت کام کرنا تو وہ اسے بھی مادی مکافات ہی کی وجہ سے قرار دیتے ہیں ان کا یہ خیال ہے کہ انسان جو بھی کوششیں کرتا ہے وہ اپنی ضروریات کے پورا کرنے اور مادی رغبتوں کے انسداد کے لیے کرتا ہے اور یہ بات یا تو اس طرح ہوتی ہے کہ وہ براہ راست اپنی پیداوار کو خرچ کرتا ہے یا نقدی حاصل کرتا ہے جو اسے دوسروں کی مال و خدمت کی پیداوار کے حاصل کرنے پر قادر کر دیتی ہے اور چونکہ انسان اپنی بیشتر ضروریات بصورت مبادلہ پوری کرتا ہے کہ اپنی کوششوں کے نتائج سے دوسروں کی کوششوں کے نتائج حاصل کرتا ہے لہٰذا ضروریات کا پورا کرنا نقدی کے حصول پر موقوف ہوا جس کے ذریعہ وہ مال اور خدمت حاصل کر سکتا ہے صرف اس کی اپنی پیداوار پر موقوف نہیں رہا اس لیے نقدی جزا ہے جسے قیمت کہتے ہیں انسان کو پیداوار کرنے پر اکساتی ہے اور وہی پیدا کنندگان کو اپنی کوششوں کے صرف کرنے پر لگاتی ہے لہٰذا قیمت ہی پیداوار پر اکسانے والی ہوئی۔

اپنی ضروریات کو پورا کر سکیں گے اور کون لوگ پورا نہیں کر سکیں گے اور تکالیف پیداوار ہی وہ بڑا اسبب ہیں جو مال کو بازار میں لانے کا حکم دیتے ہیں اور منفعتِ مال ہی وہ بڑا اسبب ہے جو یہ بتاتی ہے کہ بازار کی مانگ کیا ہے۔ ان دونوں کا اندازہ قیمت سے لگایا جاتا ہے، اسی لیے مال بازار میں لانے اور طلب پر بحث راس المالی اقتصادی کے ہاں دو بنیادی بحثیں بن گئیں جس طرح طلب کا تعین بغیر ذکر ثمن کے ممکن نہیں اسی طرح مال بازار میں لانے کا اندازہ بغیر ثمن کے ممکن نہیں مگر طلب قیمت کے متغیر ہو جانے سے معکوس تغیر کرتی ہے لہذا جب قیمت بڑھ جاتی ہے تو طلب کم ہو جاتی ہے اور جب قیمت کم ہو جاتی ہے تو طلب بڑھ جاتی ہے۔ بخلاف بازار میں مال لانے کے کہ وہ قیمت کے ساتھ ساتھ متغیر ہو جاتا ہے یعنی عرض مال ارتفاع ثمن سے زیادہ ہو جاتا ہے اور اس کے کم ہو جانے سے کم ہو جاتا ہے اور دونوں حالتوں میں قیمت کا عرض وطلب دونوں پر بڑا اثر ہوتا ہے۔ یعنی پیداوار اور صرف دونوں پر اس کا بڑا اثر پڑتا ہے

قیمت ہی ان کے ہاں افراد مجتمع پر تقسیم مال وخدمت کا اعلیٰ ترین طریق ہے یہ اس لیے کہ منافع ہی انسانی کوششوں کا نتیجہ ہے لہذا جب بھی عوضانہ عمل کے مساوی نہ ہو گا تو بلاشک پیداوار گر جائے گی۔ اس بناء پر اعلیٰ ترین طریقہ کار افراد مجتمع پر تقسیم مال وخدمات کا یہ ہوا جو اس امر کا ضامن ہو کہ پیداوار زیادہ سے زیادہ کی جا سکے۔ اور یہ طریقہ طریقہ ثمن ہے، جسے وہ جہاز ثمن یا میکانیکیت ثمن سے تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ وہ خیال کرتے ہیں کہ اس طرح میکانیکی طور پر اقتصادی توازن پیدا کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد خرچ کرنے والوں کی آزادی پر قائم ہے کہ وہ جس پیداوار کو خریدنا چاہیں خرید لیں اپنی مختلف اقتصادی حالتوں کے مطابق اور جسے چاہے نہ خریدیں لہذا وہ اپنی آمدنی ان چیزوں کی خریداری پر صرف کرتے ہیں جن کی انہیں ضرورت ہے یا جن کی وہ رغبت رکھتے ہیں لہذا جو خریدار شراب میں رغبت نہیں رکھتا وہ اس کی خریداری سے باز رہتا ہے اور کسی دوسری چیز پر اپنی آمدنی لگاتا ہے لہذا جب ایسے لوگوں کی کثرت ہو جائے جو شراب نہ خریدتے ہوں یا تمام لوگ نہ خریدتے ہوں تو شراب کی پیداوار غیر نافع ہو جاتی

رہی یہ بات کہ قیمت ہی تقسیم کو منظم کرتی ہے تو یہ اس طرح کہ انسان اپنی ساری ضروریات کو پورا کرنا چاہتا ہے اسی لیے مال اور خدمت کے لیے جدوجہد کرتا ہے تاکہ اپنی ضروریات کو پورا کر سکے اور اگر ہر انسان کو اجازت دے دی جائے کہ وہ اپنی ساری ضروریات پوری کرے تو وہ مال جمع کرنے اور خرچ کرنے سے کبھی باز نہیں آسکتا لیکن چونکہ ہر انسان اپنی غرض کے لیے کوشاں ہے لہٰذا ضروری ہوا کہ فرد کو اپنی ضروریات کے پورا کرنے پہ ایک حد لگائی جائے جس میں وہ اپنی کوششوں کا دوسروں کی کوششوں سے تبادلہ کر سکے یعنی نقدی جزا کے ساتھ جو وہ اپنی کوششوں سے حاصل کرتا ہے یعنی قیمت کی حد تک۔ یہاں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قیمت ہی وہ حد ہے جو فطری طور پر رکھی گئی ہے اور انسان کو بے جا جمع اور خرچ سے روکتی ہے ایک مناسب حد تک جو اس کی پیداوار کے مطابق ہوتی ہے لہٰذا قیمت نے ہی انسان کو غور و فکر، موازنہ اور اس بات پر مجبور کیا کہ وہ دیکھے کون سی اس کی ضروریات ایسی ہیں جو دوسری ضروریات پر فوقیت رکھتی ہیں لہٰذا جو ضروری ہو اسے لے لے اور جو کم ضرورت والی چیز ہو اس سے بے نیاز ہو جائے لہٰذا قیمت ہی انسان کو اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ وہ بعض ضروریات کے پورا کرنے پر اکتفا کرے تاکہ ان ضروریات کو آسانی سے پورا کر سکے جنہیں وہ دوسری ضروریات کی نسبت اہم سمجھتا ہے اور جزئی طور پر جن کے پورا کرنے پر اس نے قناعت کی ہے۔ لہٰذا قیمت نے ہی افراد کی مطلوبہ ضروریات کی تقسیم کو منظم کیا ہے اور وہی محدود منافع کو خرچ کرنے والوں سے لے کر اس شخص کو پہنچا دیتی ہے جو منافع کا طالب ہوتا ہے لہٰذا خرچ کنندگان کی آمدنی کا تفاوت انہیں اپنی آمدنی تک محدود رکھتا ہے اس لیے بعض پیداوار کو صرف خاص خاص لوگ ہی خرید سکتے ہیں اور بعض کو ہر شخص خرید سکتا ہے جو ادنیٰ سی قیمت کے بھی مالک ہوتے ہیں۔ قیمت کا گھٹاؤ بڑھاؤ اور بعض لوگوں کی قوتِ خرید کی کمی اور بعض کی قوتِ خرید کی زیادتی ہی تقسیم منافع کو منظم کرتی ہے۔

رہی یہ بات کہ قیمت پیداوار اور خرچ میں توازن پیدا کرتی ہے یعنی وہی پیداکنندہ اور صرف کنندہ کے درمیان واسطہ بنتی ہے سو وہ اس لیے کہ پیداکنندہ صرف کنندگان کی خواہشات کو اس لیے پورا کرتا ہے کہ اُسے بصورت منافع اس کی جزا ملے۔ وہ پیداکنندہ جس کی پیداوار کو خرچ کنندگان میں مقبولیت حاصل نہیں ہوتی خسارہ اٹھاتا ہے۔ پیداکنندگان قیمت کے ذریعہ ہی اس بات کو جان سکتا ہے کہ خرچ کنندگان کی رغبت کا کیا حال ہے۔ لہٰذا قیمت وسیلہ بنی اس امر کا کہ خرچ کنندگان کیا چاہتے ہیں، لہٰذا جب خرچ کنندگان کسی چیز پہ ٹوٹ پڑتے ہیں تو قیمت چڑھ جاتی ہے اور اسی لیے ایسی چیز کی پیداوار بڑھ جاتی ہے تاکہ خرچ کنندگان کی رغبتوں کو پورا کیا جا سکے اور جب خرچ کنندگان کسی چیز سے منہ موڑ لیتے ہیں۔ تو بازار میں اس کی قیمت گر جاتی ہے لہٰذا اس سال کی پیداوار کم ہو جاتی ہے اور مانگ والی چیز کی پیداوار بڑھ جاتی ہے اور کم قیمت والی کم ہو جاتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ قیمت ہی پیداکنندہ اور خرچ کنندہ کے درمیان وسیلہ ہے۔ اور یہ بات میکانیکی طور پر جاری ہوتی ہے اسی لیئے رأس المالی اقتصادیوں کے نزدیک قیمت ہی وہ ستون ہوا جس پر اقتصادیات قائم ہیں اور یہ ان کے نزدیک زاویہ اقتصاد کا ایک پتھر ہے۔

مبدأ رأس المالی میں یہ ہے نظام اقتصادی کا خلاصہ، انہوں نے اس کا نام اقتصاد سیاسی رکھا ہے۔ اس نظام کے مطالعہ سے اور اس پہ غور کرنے سے رأس المالی اقتصادی نظام کا فساد ظاہر ہو جاتا ہے اس کے چند وجوہات ہیں۔

ان کے نزدیک اقتصاد وہ ہے جو ضروریاتِ انسانی میں غور کرتا ہے اور ان کے پورا کرنے کی فکر کرتا ہے لہٰذا وہ مال کی اور خدمت کی پیداوار کو جو ضروریات پورا کرنے کے ذرائع ہیں مع تقسیم مال و خدمت کے ضروریات پر، سب کو ایک بحث قرار دیتے ہیں یعنی ضرورتوں اور ضرورت پورا کرنے کے وسائل کو ایک ہی چیز اور ایک ہی مبحث قرار دیتے ہیں دونوں میں فرق نہیں کرتے بلکہ ایک کو دوسرے پر چپکے ہوتے ہیں۔ کیونکہ مال اور خدمت کی بحث اس کی پیداوار تقسیم پہ لپٹی ہوئی ہے اس طرح وہ اقتصاد کی طرف ایک ہی نظر سے دیکھتے ہیں جو اقتصادی مواد اور ان

کے جمع کرنے کی کیفیت پر مشتمل ہے، وہ ان دونوں میں کوئی امتیاز نہیں کرتے اور نہ ایک دوسرے کو جدا کرتے ہیں حالانکہ نظام اقتصادی اور علم الاقتصاد میں فرق ہے کیونکہ نظام اقتصادی وہ ہے جو دولت کی تقسیم، ملکیت، تصرف اور ان جیسی چیزوں سے بحث کرتا ہے اور وہ اس سلسلہ میں زندگی کی ایک خاص ڈگر پر چلتا ہے اسی لیے اسلام کا اقتصادی نظام اشتراکیت وغیرہ کے رأس المالی نظام سے جداگانہ ہے۔ کیونکہ ہر نظام اپنے مبدأ کے رُخ کی مطابق چلتا ہے۔ بخلاف علم الاقتصاد کے کہ وہ پیداوار، اس کی اچھائی، ایجاد وسائل اور ان کی تحسین سے بحث کرتا ہے۔ یہ بات عالمی ہے تمام قوموں میں ایسا ہی ہے بقیہ علوم کی طرح وہ کسی قوم کے ساتھ خاص نہیں ہے مثلاً ملکیت کا نظریہ رأس المالی نظام میں اشتراکی نظام سے مختلف ہے اور اسلام میں ان دونوں سے مختلف ہے۔ بخلاف پیداوار کی اچھائی کے کہ وہ ایک واقعی چیز ہے اور علمی اعتبار سے اس پر غور کیا جاتا ہے اور یہ ساری اقوام کے نزدیک ایک ہی جیسی بات ہے خواہ ان کے اذہان کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔

تو ضروریات اور وسائل میں خلط ملط یعنی اقتصادی مواد کے پیدا کرنے اور اسے تقسیم کرنے کو ایک ہی بحث بنا دیا گیا ہے۔ یہ ایک بڑی غلطی تھی جس سے خلطِ مبحث پیدا ہو گیا اور رأس المالی اقتصادیوں کے یہاں اقتصاد کے مباحث میں تداخل ہو گیا، لہٰذا رأس المالی اقتصادیوں کا مبدأ اقتصادیات کی تعمیر میں غلط بنیادوں پر قائم ہو گیا۔

رہیں وہ ضروریات جو پورا کرنے کا مطالبہ کرتی ہیں وہ خالص مادی ہوتی ہیں مگر یہ غلط ہے اور واقعی ضروریات اس کا انکار کرتی ہیں کیونکہ بعض ضروریات معنوی ہیں اور واقعی ضروریات اس کا انکار کرتی ہیں کیونکہ بعض ضروریات معنوی ہیں اور بعض روحانی اور ہر ایک مادی ضروریات کی طرح پورا کرنے کا مطالبہ کرتی ہے اور ہر ایک مال اور خدمت چاہتی ہے۔

رأس المالی اقتصادیوں کی ضروریات اور منافع کی طرف نظر جیسی کہ ہے ایسی نہیں ہے جیسی کہ مجتمع کو ہونی چاہیئے کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رأس المالی اقتصادی انسان کو بہ حیثیت ایک مادی انسان کے دیکھتا ہے، روحانی میلانات، اخلاقی افکار اور معنوی خیالات سے اسے

کوئی سروکار نہیں وہ اس بات کی پرواہ نہیں کرتے کہ مجتمع کو معنوی رفعت پر ہونا چاہیئے کہ فضائل اس کے روابط کی اساس ہوں اور یہ کہ وہ روحانی طور پر بلند ہو کہ اللہ سے اس کا تعلق روابط کو چلانے والا ہوتا ہے کہ رضائے خداوندی حاصل ہو، اسے ان باتوں سے کوئی سروکار نہیں بلکہ اس کا مطمح نظر خالص مادیت ہوتی ہے جو خالص مادی بھوکوں کو بھر سکے وہ تجارت میں دھوکہ نہیں کرتا تاکہ اس کی تجارت سود مند ثابت ہو لیکن اگر دھوکہ ہی فائدہ مند ثابت ہو تو اس کے نزدیک دھوکہ دہی جائز ٹھہرتی ہے۔ وہ فقراء کو نہیں کھلاتا کہ صدقہ کے بارے میں جو حکم الٰہی ہو اس کی تعمیل کرے بلکہ اس لیئے کھلاتا ہے کہ وہ چوری نہ کریں اگر ان کے بھوکا رکھنے سے اس کی دولت میں اضافہ ہوتا ہے تو وہ ان کے بھوکا مارنے پر اقدام کرتا ہے۔ اقتصادی انسان کے اس طرح کے مطمح نظر ہوتے ہیں کہ وہ نفع کی طرف اس لیے دیکھتا ہے کہ اس سے ایک مادی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور اقتصادی زندگی کی بنیاد اسی نظریے پر رکھتا ہے لہٰذا وہ لوگوں اور مجتمع کے نزدیک خطرناک انسان ثابت ہوتا ہے یہ ایک اعتبار سے ہے اور دوسرے اعتبار سے کہ مال اور کوششیں جنہیں وہ سرمایہ اور خدمت کا نام دیتے ہیں، فرد ان کی طرف ان سے متمتع ہونے کے لیے دوڑتا ہے اور ان کے تبادلے سے لوگوں میں تعلقات پیدا ہوتے ہیں جن کے مطابق مجتمع تشکیل پاتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ مال اور ضروریات کی طرف جب دیکھا جاتے تو یہ بھی دیکھا جائے کہ مجتمع کے تعلقات کا جزوی اور کلی کیا حال ہوگا۔ لہٰذا اقتصادی مواد کی طرف اس نظر سے دیکھنا کہ وہ ضروریات کو پورا کرتے ہیں بغیر اس بات کے دیکھنے کے کہ مجتمع کو کیسا ہونا چاہیئے، مواد اقتصادی کو تعلقات سے جدا کرتا ہے اور یہ بات غیر فطری ہے کیونکہ اسی اقتصادی مادّے کا لوگ تبادلہ کریں گے لہٰذا ان میں تعلقات پیدا ہوں گے اور تعلقات مجتمع کی تکوین کرتے ہیں لہٰذا یہ ضروری ٹھہرا کہ اس پر غور کیا جائے کہ مجتمع کا کیا رنگ ہوگا جب کہ مادہ اقتصادی پر نظر ڈالی جائے۔ لہٰذا یہ بات صحیح نہیں ٹھہری کہ اشیائ کو نافع قرار دیا جائے، صرف اس بناء پر کہ لوگ ان میں رغبت رکھتے ہیں خواہ وہ درحقیقت مضر ہوں یا مفید اور خواہ لوگوں کے تعلقات پر اثر انداز ہوں یا نہ ہوں اور خواہ وہ مجتمع کے عقیدے

کے مطابق حلال ہوں یا حرام بلکہ چیزوں کو تب ہی نافع قرار دینا چاہیئے جب کہ وہ حقیقتاً نافع ہوں اس اعتبار سے کہ مجتمع کو کیسا ہونا چاہیئے۔ لہٰذا بھنگ اور افیون وغیرہ کو نافع سرمایہ نہیں قرار دینا چاہیئے اور انہیں اقتصادی مواد نہیں شمار کرنا چاہیئے صرف اس بنا پر کہ کچھ لوگ ان کے طالب ہیں بلکہ ان اقتصادی مواد کا تعلقات پر کیا اثر ہوتا ہے اسے دیکھنا چاہیئے جب کہ ان کی منفعت پر نظر ڈالی جائے یعنی جب کسی چیز کی طرف دیکھا جائے تو پہلے یہ دیکھا جائے کہ مجتمع پر اس کا کیا اثر ہوگا صرف چیز کو چیز ہونے کی حیثیت سے نہ دیکھا جائے اور مجتمع کی طرف سے آنکھیں بند نہ کر لی جائیں۔

ضروریات کے پورا کرنے کی بحث میں وسائل کے پورا کرنے کی بحث کو داخل کر دینے سے یہ بات پیدا ہوئی اور راس امر سے کہ اقتصادی صرف وسائل کو بہ حیثیت وسائل کے دیکھتے ہیں کہ وہ ضروریات کو پورا کر سکتے ہیں یا نہیں اور کسی اعتبار سے نہیں دیکھتے۔ ان باتوں کا یہ نتیجہ ہوا کہ اقتصادیوں کی نظر زیادہ سے زیادہ پیدا کرنے پر ہے۔ تقسیم پر نہیں بلکہ تقسیم ایک ثانوی چیز ہے۔ اسی بنا پر راس المالی اقتصادی کی نظر صرف ایک غایت پر مرکوز ہے کہ ملک کی دولت زیادہ سے زیادہ ہو لہٰذا وہ پیداوار کی بلند ترین چوٹی پہ قدم رکھتا ہے اور افراد مجتمع کی تونگری کے لیے داخلی آمدنی کو زیادہ سے زیادہ بڑھانا چاہتا ہے اور ملک میں معیار پیداوار کو بلند سے بلند تر کرنا چاہتا ہے اور وہ دولت تب ہی اکٹھی کر سکتے ہیں کہ انہیں کام کی پوری آزادی ہو کہ وہ پیدا کر سکیں اور ذخیرہ کر سکیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ اقتصاد افراد کی ضروریات کے پورا کرنے کے لیئے پیدا نہیں ہوا اور ہر فرد کی ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پیدا نہیں ہوا بلکہ مجموعی افراد کی ضروریات کے پورا کرنے کے لیئے ایجاد ہوا ہے کہ پیداوار زیادہ سے زیادہ کرے اور ملک کی آمدنی میں اضافہ کرے اور ملکی آمدنی میں اضافہ، حریت مملکت اور حریت عمل افراد مجتمع پر تقسیم ہوتا ہے لہٰذا افراد کو آزادی ہوتی ہے کہ وہ اس آمدنی سے بقدر اپنی پیداوار کے جس قدر چاہیں لے لیں خواہ سارے افراد اس سے سیراب ہوں یا بعض ہوں یا نہ ہوں۔ اسے اقتصاد سیاسی کہتے ہیں یعنی اقتصاد رأس المالی، یہ تو سراسر غلط اور خلاف واقعہ ہے اور سارے افراد کی معیشت اس سے بلند نہیں ہوتی نہ ہر فرد کو خوش عیشی نصیب

ہوتی ہے ۔غلطی کا سبب یہ ہے کہ وہ ضروریات جو پورا کرنے کا تقاضا کرتی ہیں انفرادی ہوتی ہیں جب کہ وہ انسانی ضروریات ہیں لہٰذا یہ ضروریات ، محمد ، صالح اور حسن کی ہیں مجموعی انسان یا مجموعی امت کی ضروریات نہیں ہیں یا مجموعی گروہ کی نہیں ہیں ۔ جو شخص ان ضروریات کو پورا کرنا چاہتا ہے وہ فرد ہوتا ہے خواہ اس کا یہ پورا کرنا بلا واسطہ ہو جیسے کھانا یا بطور مجموعی ہو جیسے دفاعِ امت ۔ اسی لیے اقتصادی مشکل افراد پر تقسیم وسائل سیرابی پر مرکوز ہو گئی یعنی اموال اور منافع کی تقسیم افرادِ ملت پر یا گروہ پر ۔ ان ضروریات پر نہیں جن کی طالب مجموعی امت یا مجموعی گروہ ہے بغیر ہر فرد کی طرف نظر کیے ۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ مشکل یہ درپیش ہے کہ فرد محروم ہے نہ یہ کہ مجموعی شہر محروم ہے ۔ نظام اقتصادی میں بحث ہر فرد کی ضروریات کے پورا کرنے سے ہوتی ہے اقتصادی مادے کی پیداوار سے نہیں ۔

لہٰذا ان عوامل سے بحث نہیں کی جاتی جو ملکی پیداوار کو بڑھانے میں مدد دیتے ہیں ہر فرد کی اساسی ضروریات کو فرداً فرداً پوری طرح کیسے پورا کیا جائے بلکہ بحث اس امر پر ہوتی ہے کہ انسان کی بنیادی ضروریات کیا ہیں ۔ اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے اور موضوع بحث یہ ہے کہ دولت کو افرادِ مجتمع پر کیسے تقسیم کیا جائے کہ افرادِ مجتمع کی تمام اساسی ضروریات پوری ہوں ۔ دراصل ایسا ہونا چاہیے اور اس امر کو مسند صدارت پر بٹھانا چاہیے ۔ علاوہ ازیں یہ بات ملک کے فقر و فاقہ کا علاج فرداً فرداً افراد کے فقر کا علاج نہیں ہو سکتا اگر افراد کے فقر کی مشکل ، ملک کی دولت کی تقسیم ہے جو ملک کے مجموعی اور انفرادی افراد کو کام کرنے پر اکسائے تاکہ ملک کی داخلی آمدنی زیادہ ہو ۔ رہے وہ اسباب جو پیداوار کی مقدار کو بڑھاتے ہیں اور ملک کی داخلی آمدنی میں اضافہ کرتے ہیں ان پر بحث علم اقتصاد میں مادۂ اقتصادی اور اس کی زیادتی پر ہونی چاہیے نہ کہ ضروریات کے پورا کرنے کی بحث میں اسے داخل کرنا چاہیے جس کی تنظیم علم اقتصاد کرتا ہے

رہی مال کی نسبتی کم یابی اور خدمت کی جو کہ اقتصادیات کا ایک مشکل مسئلہ ہے جس سے مجتمع کو سابقہ پڑتا ہے اور یہ دعویٰ کرنا کہ ضروریات کی کثرت اور پورا نہ ہو سکنے کی قلت یعنی مال اور خدمت کا انسانی ضروریات کو پورا نہ کر سکنا اقتصادی مشکل کی اساس ہے یہ ایک بڑی غلطی ہے جو واقع کے خلاف ہے یہ اس لیے کہ وہ ضروریات جن کا پورا کرنا حتمی ہوتا ہے وہ بنیادی ضروریات

ہیں جو فرد کو انسان ہونے کی حیثیت سے لگتی ہیں. یا ثانوی یا کمالیاتی ضروریات کے پورا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ اساسی ضروریات محدود ہیں اور مال اور خدمت جو عالم میں پائی جاتی ہے بنیادی ضروریات کے پورا کرنے کے لیے کافی ہے اور تمام بنیادی ضروریات کو پورا کیا جاسکتا ہے خرچ کرنے والوں کی کلی طور پر سیرابی کی جاسکتی ہے لہٰذا اساسی ضروریات میں کوئی مشکل درپیش نہیں آسکتی چہ جائیکہ اسے اقتصادیات کا مشکل مسئلہ بنا دیا جائے جس سے مجتمع دوچار ہے۔

دراصل اقتصادی مشکل تو یہ ہے کہ ان اموال اور خدمتوں کو کس طرح ہر فرد پر تقسیم کیا جائے کہ اس کی بنیادی ضروریات کلی طور پر پوری ہو سکیں اور ان کی کمالیاتی ضروریات کے پورا کرنے کی کوشش کی جائے

رہی یہ مشکل کہ نئی نئی ضروریات پیدا ہوتی جاتی ہیں تو ان کا اساسی ضروریات سے کوئی علاقہ نہیں ہے کیونکہ بنیادی ضرورتیں انسان کے لیے اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے محدود ہیں، جو زیادہ ہوتی رہتی ہیں اور نو بنو پیدا ہوتی رہتی ہیں وہ صرف کمالیاتی ضرورتیں ہیں. لہٰذا ضروریات میں زیادتی تمدنی زندگی میں انسان کی پیش قدمی سے ہے جن کا تعلق کمالیاتی ضروریات سے ہے اساسی ضروریات سے نہیں اور ان کے پورا کرنے کے لیے جدوجہد کی جائے گی لیکن اگر انہیں پورا نہ کیا جاسکے تو کوئی مشکل پیدا نہیں ہوتی بلکہ مشکل تو اساسی ضروریات کے پورا نہ کرنے سے ہوتی ہے علاوہ ازیں زیادتی ضروریات کمالیہ ایک دوسرا مسئلہ ہے جو اس مجتمع سے تعلق رکھتا ہے جو ایک خاص مقام میں رہتے ہیں نہ یہ کہ یہ وہاں کے ہر فرد کا معاملہ ہے۔ اس مسئلہ کو انسان کی فطری خواہش تکمیل پورا کرے گی لہٰذا وہ کمالی ضروریات کے پورا کرنے کے لیے زیادہ کام اور زیادہ وسائل کو بروئے کار لائے گا۔ یا تو اپنے ملک کی پیداوار میں اضافہ کرے گا یا دوسرے ملکوں میں جا کر کام کرے گا یا دوسرے ملکوں کے ساتھ ضم ہو جائے گا.

یہ مسئلہ بنیادی ضرورتوں کی سیرابی کی مشکل سے علاوہ ہے کیونکہ افراد پر فرداً فرداً دولت کی تقسیم ان کی تمام اساسی ضروریات کے کلی طور پر سیراب کرنے کے لیے اور ہر فرد کی ضروریات کمالیہ کی سیرابی کے لیے امداد، اس کا تعلق زندگی کی جانب سے ہے اور یہ ایک خاص امت اور خاص مبداء سے تعلق رکھتی ہے بخلاف داخلی آمدنی کی زیادتی کے پیداوار کی زیادتی سے تو اس مسئلہ کا تعلق ملک کی ایک محسوس اور

واقعی چیز سے ہے کہ دولت کی زیادتی پیداوار بڑھا کر کی جائے یا ہجرت کر کے یا توسیع کر کے یا کسی ملک کے ساتھ ضم ہو کر اور یہ بات واقعیات پر منطبق ہوتی ہے اور ہر شخص ایسا کر سکتا ہے کیونکہ یہ ایک عام بات ہے کسی معین نظریہ سے تعلق نہیں رکھتی اور نہ کسی خاص قوم سے تعلق رکھتی ہے نہ کسی خاص مذہب سے

اس بناء پر اقتصادی قواعد جو وضع کیے جاتے ہیں وہ قواعد ہوتے ہیں جو ملک کی داخلی و خارجی دولت کو تمام افراد ملت پر فرداً فرداً تقسیم کرنے کے ذمہ دار ہوتے ہیں اس طرح کہ فرداً فرداً تمام افراد کی بنیادی ضروریات کی کلی طور پر سیرابی ہو جائے اور ہر فرد اپنی کمالی ضروریات کے پورا کرنے پر قادر ہو سکے۔ رہا پیداوار کے بڑھانے کا سوال تو یہ علمی بحثوں کا محتاج ہے اور اقتصادی نظام میں یہ بحث اقتصادی مشکل کو حل نہیں کرتی یعنی ہر فرد کی اساسی ضروریات کو کلی طور پر پورا کر دینا کیونکہ پیداوار کی زیادتی سے ملک کی دولت کا معیار بلند ہو جاتا ہے مگر تمام انسانی ضروریات ہر ہر فرد کی کلی طور پر اس سے پوری نہیں ہوتیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ملک اپنی پیداوار کے اعتبار سے غنی ہوتا ہے جیسے عراق اور سعودی عرب مثلاً مگر وہاں ہر ہر فرد کی اساسی ضروریات پوری طرح پر پوری نہیں ہوتیں لہٰذا معلوم ہوا کہ کثرت پیداوار بنیادی مشکل کا حل نہیں ہے جس کا علاج فوری طور پر ہونا چاہیئے۔ اور سب سے پہلے ہونا چاہیئے یعنی ہر فرد کی اساسی ضروریات کو فرداً فرداً پورا کرنا چاہیئے پھر کمالی ضروریات کے پورا کرنے پر بھی ان کی مدد ہونی چاہیئے لہٰذا معلوم ہوا کہ وہ فقر و فاقہ اور محرومی جس کا علاج مطلوب ہے وہ بنیادی ضروریات انسانی کو پورا نہ ہو سکنا ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے چہ جائیکہ وہ ضروریات پوری ہوں جو تمدنی ترقی کی بناء پر نو بنو پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ مقصود تو ہر ہر فرد کے فقر و فاقہ کو دور کرنا ہے نہ کہ مجموعی طور پر ملک کے فقر و فاقہ یا محرومی کو دور کرنا۔ اس طرح کا فقر و حرمان پیداوار کی زیادتی سے دور نہیں ہو سکتا بلکہ فرداً فرداً ہر شخص پر تقسیم دولت سے ہو سکتا ہے، اس طور پر کہ ہر شخص اپنی بنیادی ضرورت کو پوری طرح سیراب کر سکے اور اپنی کمالی ضروریات میں بھی اسے مدد مل سکے۔

رہی قیمت کی بحث، تو بات یہ ہے کہ راس المالی اقتصادی نظام، قیمت کو ایک نسبتی چیز

سمجھتے ہے حقیقی نہیں لہذا قیمت ان کے ہاں ایک اعتباری چیز ہے اس بنا پر ایک گز ادنی کپڑے کی قیمت جبکہ وہ بازار میں بکثرت دستیاب ہوتا ہو اس کی آخری منفعت ہے اور یہ قیمت اس مال اور کوشش کے بقدر ہے جن سے وہ حاصل ہوا یہ قیمت مبادلہ کہلاتی ہے جب کہ اس کپڑے سے نقدی حاصل ہو یہ دونوں قیمتیں ان کے نزدیک دو جداگانہ چیزیں ہیں اور دونوں نام کے اعتبار سے بھی ان کے نزدیک ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک کو منفعت کہتے ہیں اور دوسری کو قیمت مبادلہ مگر قیمت کی اس طرح پر تحدید و تعریف غلط ہے کیونکہ کسی مال کی قیمت وہ ہے جو منفعت اس کے اندر ہے اگرچہ وہ نایاب ہو خواہ انسان اس کا ابتداً مالک ہوا ہو جیسے شکار یا بذریعہ مبادلہ مالک بنا ہو جیسے بیع یا کسی شخص کی نسبت سے ہو یا کسی شے کی نسبت سے ہو، لہذا معلوم ہوا کہ قیمت ایک معین مسمیٰ کا نام ہے جس کی ایک شخصی حقیقت ہے وہ کسی اعتباری چیز کا نام نہیں ہے کہ کسی اعتباری مسمیٰ پر منطبق ہو اور دوسرے اعتبار سے اس پر منطبق نہ بھی ہو۔ معلوم ہوا قیمت ایک حقیقی چیز ہے، نسبتی چیز نہیں ہے ثابت ہوا کہ اقتصادیوں کا نظریہ قیمت کے متعلق بنیادی طور پر غلط ہے۔

رہی وہ قیمت جسے وہ حدی قیمت کہتے ہیں وہ ہے جو انتہائی بدترین حالات میں مال کی نکاسی کے اعتبار سے پیداوار کی قیمت ہو سکتی ہے تو مال کی قیمت ادنی ترین حد پر متعین کی جاتی ہے تاکہ پیداوار ایک خاص بنیاد پر چلتی رہے، یہ حدی قیمت مال کی حقیقی قیمت نہیں ہوتی حتیٰ کہ مال کی ثمن بھی نہیں ہوتی کیونکہ مال کی قیمت اس کی منفعت کے اعتبار سے مقرر کی جاتی ہے جب کہ اندازہ لگاتے وقت اسباب ندرت کا بھی خیال رکھا جاتا ہے۔ اس کے بعد اس کی ثمن کا گھٹاؤ اس کی قیمت کو کم نہیں کر سکتا جس طرح کہ ثمن کا چڑھاؤ اس کی قیمت کو بلند نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی قیمت اس کے اندازے کے وقت لگائی گئی ہے معلوم ہوا کہ حدی قیمت، کا نظریہ، نظریہ ثمن ہے، نظریۂ قیمت نہیں۔ ثمن اور قیمت میں بڑا فرق ہے حتیٰ کہ راس المالی اقتصادیوں کے یہاں بھی۔ کیونکہ ثمن اپنی تقدیر کے اعتبار سے کثرت طلب اور قلتِ عرض دونوں کو ایک ساتھ چاہتی ہے یا کثرتِ عرض اور قلتِ طلب کو معاً چاہتی ہے اور اس بات کا تعلق پیداوار کی زیادتی سے ہے، تقسیم سے نہیں مگر قیمت

اپنی تقدیر کے اعتبار سے اس مقدار منفعت پر حکم لگاتی ہے جو مال کے اندر ہوتی ہے جبکہ اندازہ لگایا جاتا ہے مع ملاحظہ اسبابِ ندرت کے، بغیر اس امر کے کہ اس کا اندازے میں اعتبار کیا جائے اور اس پر عرض وطلب کا بالکل کوئی اثر نہیں ہوتا۔

اس بنا پر قیمت سے بحث کرنا خالص خطا ہوگا تو جو بھی بحث اس موقع پر متفرع ہوگی وہ بھی سراسر غلط ہوگی مگر یہ کہ مال کی قیمت کی منفعت کو مال کی منفعت یا خدمت سے اندازہ لگایا جاتے تو یہ صحیح اندازہ ہوگا۔ اور یہ اندازہ ادنیٰ مدت میں ٹھیراو کے قریب ہوگا اور اگر قیمت کا اندازہ ثمن سے لگایا جائے گا تو یہ اعتباری اندازہ ہوگا حقیقی نہیں اور ہر وقت بازار کے رنگ کے ساتھ ساتھ بدلتی رہے گی اور اس طرح اس کا قیمت ہونا باطل ہو جائے گا۔ اور واقعۃً اس پر قیمت کا اطلاق کرنا درست نہ ہوگا بلکہ وہ ایک آلہ بن جائے گا جس کے ذریعہ روپیہ کھینچا جا سکے گا بازار کے رنگ کے مطابق نہ اس کے اندرونی منافع کے مطابق۔

رائس المالی اقتصادی کہتے ہیں کہ منافع ان کوششوں کا نتیجہ ہے جو انسان خرچ کرتا ہے لہذا اگر معاوضہ عمل کے مساوی نہ ہوگا تو بلاشبہ پیداوار کا معیار گر جائے گا۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ افراد مجتمع پر تقسیم زر کا بہترین ذریعہ وہ ہے جس سے پیداوار کے معیار کو زیادہ سے زیادہ بلند کیا جا سکے مگر ان کا یہ قول سراسر غلط ہے کیونکہ محسوس اور واقعی امر یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے جو مال پیدا کیا ہے وہ سامان تجارت میں منفعت کی بنیاد ہے اور وہ اخراجات جو زیادتی منفعت کے لیے کیے جاتے ہیں یا اس مال میں عمل کے ساتھ منفعت پیدا کی جاتی ہے، اسی نے اسے وہ شکل دی ہے جس کی بناء پر وہ ایک منفعتِ معینہ کے قابل بن گئی لہذا منفعت کو صرف کوششوں کا ثمرہ قرار دینا غلط ہے اور بالکل خلاف واقع ہے۔ اور خام مال اور وہ اخراجات جو کیے گئے ان کو باطل ٹھہرانا ہے کیونکہ کبھی یہ اخراجات مادۂ خام کے بدلے میں ہوتے ہیں عمل کے بدلے میں نہیں ہوتے۔ اسی بناء پر منفعت کبھی انسانی کوششوں کا نتیجہ ہوگی اور کبھی خام مال کے وجود کا نتیجہ ہوگی اور کبھی معاً دونوں کا ہوگی۔ وہ صرف انسانی کوششوں کا نتیجہ نہیں ہے رہا معیار پیداوار کا گر جانا تو یہ صرف اس لیے نہیں ہے کہ جتنا عمل کے مساوی نہیں

ہوتی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ملک کی ساری ثروت ختم ہو جاتی ہے اور کبھی لڑائیوں کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی اور اسباب سے بھی۔ کیونکہ انگلستان اور فرانس میں دوسری جنگ عظیم کے بعد ایسا اس لیے نہیں ہوا کہ جزاء عمل کے برابر نہ تھی بلکہ اس لیے ہوا کہ ان میں سے ہر ایک اپنی صاحبِ ثروت مستعمرات سے ہاتھ نہ دھو بیٹھے اور جنگ میں منہمک ہو گئے اور ولایاتِ متحدہ میں پیداوار کا انحطاط دوسری جنگِ عظیم کے درمیان عدم مساوات جزاء و عمل سے نہیں ہوا بلکہ جرمن کے خلاف لڑنے سے ہوا اور آج کل عالم اسلام میں پیداوار کا انحطاط عدم مساوات جزاؤ عمل سے نہیں ہے بلکہ فطری انحطاط کی بناء پر ہے جس میں ساری امتِ اسلامیہ مبتلائے ہلاکت ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ عدم مساوات جزاؤ عمل پیداوار کے گرنے کا تنہا سبب نہیں ہے کہ یہ نتیجہ نکالا جائے کہ تقسیم کا بہترین ذریعہ یہ ہے کہ پیداوار کو بڑھایا جائے اور معیار پیداوار کو حد سے زیادہ بلند کر دینا افراد پر تقسیم دولت کے بارے میں اثر انداز نہیں ہو سکتا مغربی ماہر اقتصادیات کہتے ہیں کہ قیمت ہی پیداوار پر اکساتی ہے کیونکہ انسان اسی چیز کو کرتا ہے جس سے اسے مادی نفع پہنچے۔ ان کی یہ بات واقعہ کے خلاف ہے اور غیر صحیح ہے کیونکہ بسا اوقات انسان معنوی اجر کے لیے بھی کوشش کرتا ہے جیسے مثلاً فخر یا روحانی جزا کے لیے کرتا ہے جیسے ثواب یا الٰہی کا حصول یا کسی خلقِ حسن ۔ سے موصوف ہونے کے لیے کرتا ہے جیسے وفا۔ اور انسانی ضروریات کبھی مادی ہوتی ہیں جیسے مادی نفع اور کبھی روحانی ہوتی ہیں جیسے تقدس حاصل کرنا اور کبھی معنوی ہوتی ہیں جیسے تعریف۔ لہٰذا ضروریات کو مادی ضروریات میں محصور کر دینا غلطی ہے کیونکہ انسان کبھی مال کو روحانی ضرورت کے پورا کرنے کے لیے خرچ کرتا ہے یا معنوی ضرورت کے لیے اتنی بڑی سخاوت کرتا ہے کہ اپنی مادی ضروریات کے لیے اتنا خرچ نہیں کرتا لہٰذا معلوم ہوا کہ قیمت ہی پیداوار پر بھڑکانے والی نہیں ہوتی کیونکہ پیداوار پر اکسانے والی کبھی قیمت ہوتی ہے اور کبھی قیمت کے علاوہ کوئی اور چیز۔ دیکھتے نہیں ہو کہ سنگ تراش مدتوں سنگ تراشی میں لگا رہتا ہے تاکہ مسجد کی تعمیر کرے اور کبھی کوئی کارخانہ کئی کئی دن اس لیے چلتا رہتا ہے کہ اپنی پیداوار کو فقراء پر تقسیم کرے اور کبھی قوم اپنی کوشش کو خندق کھودنے میں لگا دیتی ہے یا ملک سے دفاع کے لیے سامان تیار کرتی

رہتی ہے تو کیا اس قسم کی پیداوار پہ انہیں قیمت نے اکسایا ہے؟ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ خود مادی مکافات قیمت میں محصور نہیں ہے کیونکہ مکافات کبھی بصورت مال کے یا خدمت کے بھی ہوتی ہے لہذا قیمت ہی کو پیداوار پہ اکسانے والا قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

اقتصادی رأس المالی نظام میں سب سے عجیب یہ بات ہے کہ اس نے قیمت ہی کو صرف تقسیم دولت برافراد کے لیئے تنہا منتظم قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قیمت ہی وہ قید ہے جو انسان کو جمع کرنے اور خرچ کرنے سے ایک حد تک روکتی ہے جو اس کی آمدنی کے مطابق ہوتی ہے اور وہی افراد کو خرچ کرنے سے قاصر ٹھیراتی ہے جہاں تک کہ اس کی آمدنی اجازت دیتی ہے اس طرح قیمت بعض مالوں میں بڑھ جاتی ہے اور بعض اموال میں گھٹ جاتی ہے اور بعض لوگوں کے پاس پیسے کی بہتات ہوتی ہے اور بعض کے پاس نہیں ہوتی لہذا قیمت ہی خرچ کرنے والوں کی تنظیم کا سبب ہے لہذا ملکی دولت سے ہر شخص کا حصہ وہ نہیں ہوگا جو اس کی اساسی ضروریات ہیں۔ بلکہ ان خدمتوں کے بدلے میں ہوگا جو اس نے مال کی پیداوار اور خدمت میں حصہ لیا ہے یعنی بقدر اپنی ملکیتِ ارضی کے یا راس المال کے یا بمقدار اپنے عمل کے یا تنظیم مشروعات کے۔

اس قاعدے کی رو سے یعنی یہ کہ قیمت ہی تقسیم کی تنظیم کرتی ہے، رأس المالی اقتصادی نظام نے یہ طے کر دیا ہے کہ زندگی کا حق صرف اس شخص کو پہنچتا ہے جو مال پیدا کر سکے یا خدمت انجام دے سکے رہے وہ لوگ جو اس سے عاجز ہیں کیونکہ وہ کمزور پیدا ہوئے ہیں یا ان پر کسی وجہ سے ضعف طاری ہو گیا ہے انہیں زندہ رہنے کا کوئی حق نہیں ہے کیونکہ وہ ملکی دولت سے اتنا حاصل نہیں کر سکتے کہ ان کی ضروریات پوری ہو سکیں اسی طرح اپنے مال کے ذریعہ دوسروں پہ سیادت و غلبہ کا حق اس شخص کو پہنچتا ہے جو اس بات پہ قادر ہو کیونکہ وہ طاقتور پیدا کیا گیا ہے اپنی عقل یا جسم کے اعتبار سے اور کسی بھی طریق سے دوسروں کی نسبت زیادہ جمع کر سکتا ہے اور اس طرح وہ دوسروں پہ ثروت جمع کرنے میں فوقیت رکھتا ہے کیونکہ وہ مادیات کا زیادہ خواہش مند ہے اور ان چیزوں کے جمع کرنے میں وہ شخص پیچھے ہے جو روحانی جذبات رکھتا ہے یا معنوی خیالات کا پابند ہے موجودہ

اقتصادی نظام روحانی واخلاقی عنصر کو زندگی سے دور ڈال دیتا ہے اور زندگی کو صرف مادی زندگی قرار دیتا ہے جس کی بنیاد مادی ضروریات کے وسائل کے لیے مادی جنگ ہے یہ بات مغلاً ان بلاد میں پائی جاتی ہے جو راس المالی نظام کے حلقہ بگوش ہیں اور اسے اپنے ہاں منطبق کر رہے ہیں جو ملک راس المالی اقتصاد کو گلے لگائے ہوئے ہیں ان میں راس المالی ذخیرہ اندوزی کا غلبہ ہے اور پیداوار کرنے والے خرچ کرنے والوں پر ظلم ڈھا رہے ہیں اور بہت کم تعداد والے لوگ جیسے بڑی بڑی کمپنیاں جیسے پٹرول، کاروں اور بھاری صنعتوں وغیرہ کے کارخانے والے عام خرچ کرنے والوں پر ظلم ڈھا رہے ہیں اور ان پر حکم چلا رہے ہیں اور ان پر مال کی ایک معینہ قیمت مسلط کر رہے ہیں ان باتوں نے ماہرین اقتصادیات کو مجبور کر دیا ہے کہ وہ نظامِ اقتصادی میں کچھ پیوند کاری کریں لہذا انہوں نے حکومت کو یہ حق دے دیا ہے کہ وہ قیمتوں کی تحدید میں دخل دے تاکہ خاص خاص اوقات میں اہلی اقتصاد کی حمایت ہو سکے اور خرچ کنندگان کی بھی اور بعض قسم کے مالوں کے خرچ میں قلت کی بھی اور ذخیرہ اندوزوں کی بھی تحدید ہو سکے۔ اور پیداوار کے سلسلہ میں بھی انہوں نے بعض عام تجاویز پیش کر دی ہیں جن کا حکومت کو اختیار دے دیا ہے مگر اس قسم کی پیوند کاریاں گو اقتصادی نظام کی بنیاد سے ٹکراتی ہیں یعنی آزادیِ اقتصاد سے مگر بعض اوقات اس کی مددگار بھی ثابت ہوتی ہیں علاوہ ازیں بہت سے ماہرین اقتصادیات جیسے انفرادی مسلک والے اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ انکار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف قیمت ہی اس بات کی کفیل ہے کہ پیداکنندگان اور خرچ کنندگان کے درمیان نظام قائم کر دے بغیر اس کے کہ حکومت سے کوئی مدد لی جائے علاوہ ازیں یہ پیوند کاریاں جو مسلکِ مداخلت رکھنے والوں کی ہیں خاص خاص اوقات میں کام دیتی ہیں اس کے باوجود وہ تمام افراد کی پوری طور پر ساری ضروریات پورا کرنے اور تقسیم دولت کی سارے افراد پر ضامن نہیں ہیں اس طرح تقسیم کی کوتاہی باقی رہی جس کی بنیاد حریت ملکیت ہے اور قیمت کو ثروت کی تقسیم کا واحد ذریعہ بنایا گیا تھا جو ہر اس ملک پہ چھایا ہوا ہے جس نے بھی اس راس المالی اقتصادی نظام کو اپنایا ہے۔ رہا امریکہ کا معاملہ کہ وہاں ہر فرد اپنی اساسی ضروریات

کو پوری طرح سیراب کر سکتا ہے اور اپنی دوسری ضروریات کی تکمیل بھی کر سکتا ہے اور دولت سارا مریکی فرد پر تقسیم ہو گئی ہے۔ یہ بات دراصل اس ملک کی تونگری کے وافر ہونے سے پیدا ہوئی ہے اس حد تک کہ ہر فرد اپنی اساسی ضروریات کو پورا کر سکتا ہے اور بعض کمالی ضروریات کو بھی۔ اس لیے نہیں ہے کہ فرد کو اس کی خدمت کا مساوی حصہ ملتا ہے جس پیداوار میں اس نے حصہ لیا ہے۔ اس کے باوجود اگر قیمت ہی کو تقسیم کا واحد ذریعہ قرار دیا جائے تو اس کی وجہ سے مغرب کے رأس المالی ذخیرے اپنے ملک سے باہر نکل کر بازاروں کی تلاش کرتے ہیں تاکہ خام مال حاصل کر سکیں اور بھر بازاروں میں اپنی مصنوعات فروخت کر سکیں اسی لیے دنیا استعمار اور اثر و نفوذ اور اقتصادی جنگ کا شکار ہو رہی ہے یہ اہنی ذخیرہ کرنے والے کمپنیوں کا نتیجہ ہے اور اس بات کا نتیجہ ہے کہ قیمت ہی کو تقسیم کا ذریعہ قرار دے دیا گیا ہے۔ لہذا غربی ممالک اس بنیاد پر سارے عالم کی دولت سمیٹ رہے ہیں تاکہ مال کو رأس المال ذخیرہ اندوزوں کے ہاتھوں میں دے دیں۔ یہ سب کچھ ان قواعد کے اصرار کی وجہ سے ہوا ہے جن کی رأس المالی اقتصادی نظام نے تدریج کر دی ہے۔

یہ بحث تو رأس المالی اقتصادی نظام کے اعتبار سے تھی اب رہی بحث اشتراکی نظام اقتصادی کے اعتبار سے جن میں سے ایک شیوعیت بھی ہے۔ یہ نظام رأس المالی اقتصاد کی نقیض ہے اور بیشتر اشتراکی آرا انیسویں صدی میں ظاہر ہوئی ہیں اور اشتراکی آزاد مسلک کی آراء سے برسرپیکار ہیں یعنی رأس المالی اقتصادی نظام سے جنگ کر رہے ہیں اور اشتراکیت کا ظہور ایک قدرتی صورت میں ہوا جو رأس المالی اقتصادی نظام کے ظلم کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوا اور اس کی بہت سی غلطیوں کی وجہ سے پروان چڑھا اشتراکی مذاہب کی تحلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تین امور میں مشترک ہیں جو انہیں دوسرے اقتصادی مذاہب سے ممتاز کرتے ہیں۔

۱) ایک قسم کی عملی مساوات کا ظہور

۲) انفرادی ملکیت کو کلی یا جزوی طور پر ختم کر دینا۔

۳) پیداوار اور تقسیم کو مجتمع کے ذریعہ منظم کرنا۔

لیکن سارے اشتراکی مذاہب ان باتوں میں متحد ہونے کے باوجود، بعض بعض سے واضح طور پر مختلف ہیں۔ چند ایک مقامات پر جن میں سے اہم یہ ہیں۔

۱) اشتراکیت جو عملی مساوات پیدا کرنا چاہتی ہے اس کے بارے میں ان میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ حسابی مساوات ہونی چاہیئے اس سے مراد ان کی یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو قابل نفع ہو اس میں مساوات ہو تو ہر فرد کو وہ دیا جائے جو دوسرے کو دیا گیا ہے۔ ایک فریق اشتراکی مساوات کا قائل ہے ان کی مراد یہ ہے کہ تقسیم کار میں ہر شخص کی طاقت کا لحاظ کیا جائے اور پیداوار سے ہر شخص کو بقدر ضرورت دیا جائے ان کے نزدیک مساوات جب متحقق ہو گی جب کہ مندرجہ ذیل قاعدے پر چلا جائے "ہر شخص سے اس کی طاقت کے بقدر" (اس سے مراد ان کی یہ ہے کہ ہر شخص سے اس کی طاقت کے بقدر کام لیا جائے) اور "ہر شخص کو بقدر اس کی ضرورت کے" (اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ پیداوار کی تقسیم بقدر ضرورت ہر شخص پر کی جائے) ایک گروہ وسائل پیداوار میں مساوات کا قائل ہے کیونکہ اشیاء ہر فرد کی ضروریات کے لیے کافی نہیں ہیں لہٰذا تقسیم کا قاعدہ یہ ہونا چاہیئے کہ "ہر شخص کو بقدر اس کی طاقت کے اور بقدر اس کے عمل کے دیا جائے" اس طرح مساوات پیدا ہو جائے گی جب کہ ہر فرد کے لیے پیداوار کے وسائل اتنے ہی ہو جائیں گے جتنے کہ دوسرے کے لیے۔

۲) اشتراکی مذاہب میں اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ کس حد تک انفرادی ملکیت کو ختم کیا جائے ایک گروہ کہتا ہے کہ انفرادی ملکیت کو بالکل ہی ختم کر دیا جائے اسے شیوعیت کہتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ پیداوار کی نسبت سے انفرادی ملکیت کو ختم کر دیا جائے جسے رأس المال سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسے زمین، کارخانے، ریل گاڑی کی لائینیں اور کانیں وغیرہ یعنی جو چیز بھی کوئی پیداوار کرتی ہے اس کی ملکیت کو ختم کر دیا جائے کہ کوئی ایسا نظام نہ ہو جو انہیں اجرت پر دے سکے نہ کوئی گھر کرایہ پر دیا جائے نہ کارخانہ نہ زمین جیسی چیزیں مگر یہ لوگ انفرادی ملکیت کو مال کے خرچ کے بقدر رکھنا چاہتے ہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک ہر وہ مال و متاع انفرادی ملکیت میں رہ سکتا ہے جسے وہ خرچ

کرتے ہیں لہٰذا وہ رہنے کے لیے ایک گھر کے مالک ہو سکتے ہیں اور زمین یا کارخانے جو کچھ پیدا کرتے ہیں ان کے مالک ہو سکتے ہیں، اسے اشتراکیتِ رائس المال سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک گروہ خصوصی ملکیت کے ختم کر دینے کا قائل نہیں ہے مگر زراعتی زمین کی ملکیت بالکل ختم کر دیتا ہے،

اس کے علاوہ اور کسی چیز کو نہیں یہ لوگ زراعتی اشتراکی کہلاتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے ہر اس چیز کا مطالعہ کیا جائے کہ جس سے انفرادی ملکیت کو ملکیت عامہ کی صورت میں فائدہ عامہ کے لیے ختم کیا جا سکے، یہ لوگ خاص خاص مقامات میں خصوصی مالکوں کے پابند کر دینے کے قائل ہیں کہ قانون بلند ترین فائدے اور ایجاد کی ایک حد متعین کر دے اور ایک حد کم سے کم اُجرت کی مقرر کر دے اور مزدوروں کو راس المال وغیرہ سے حصہ دیا جائے اسے حکومتی اشتراکیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) اشتراکی مذاہب میں اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ وسائل جو کسی غرض کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں ان کا کیا ہونا چاہیے تو نقابتہ توریہ والا گروہ یہ کہتا ہے کہ مزدوروں کو مکمل آزادی ہونی چاہیے یعنی انہیں ایسی کوششوں کا اختیار ہونا چاہیے کہ وہ کام بند کر دینے والی ہڑتالیں کریں، آلات کو تباہ کریں اور مزدوروں میں ہڑتال کے نظریہ کی نشر و اشاعت کریں اور اس کے لیے تیاری کریں حتیٰ کہ ایک دن وہ آن پہنچے کہ وہ اپنے مطالبات پورے کرا سکیں اور اقتصادی نظام مفلوج ہو کر رہ جائے اور موجودہ اقتصادی نظام بالآخر برباد ہو جائے۔

رہے مارکسی اشتراکی، یہ لوگ مجتمع میں انقلاب کے قائل ہیں ان کا یہ اعتقاد ہے کہ موجودہ نظام کو برباد کرنے کے لیے یہی کافی ہے اور پھر دوسرے نظام کو قائم کیا جا سکتا ہے جسے اشتراکیت کی بنیاد پر قائم کیا جائے گا۔

رہے حکومتی اشتراکیت والے۔ ان کا وسیلہ اپنے نظریات کی اشاعت میں قانون ہے ان کے نزدیک قوانین کا اجراء مصالح عامہ کی حمایت اور مزدوروں کی حالت کی اچھائی کے لیے کافی ہے جیسے ٹیکس لگانا خصوصاً اس مال پر جو آمدنی یا رائس المال یا میراث سے حاصل ہوا ہو کہ اس طرح دولت میں فرق کو مٹایا جا سکے گا۔

۴) اشتراکی مذاہب کا اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ نظام اشتراکی میں جو ہیئت تجاویز د قوانین کا اجرا کرے گی وہ کیسی ہو۔ مثلاً راس المالی اشتراکی کہتے ہیں کہ پیداوار اور تقسیم کو حکومت کے سپرد کر دیا جائے جب کہ نقابی کہتے ہیں کہ اسے مزدوروں کی جماعت کے سپرد کر دیا جائے جن کی تنظیم ان کے سربراہوں کی سرپرستی میں ہو۔

اشتراکیوں کا سب سے مشہور نظریہ اور سب سے زیادہ با اثر کارل مارکس جرمنی کا نظریہ ہے کیونکہ اس کے نظریات اشتراکی دنیا پر چھاتے ہوتے ہیں اور انہیں کی بنیاد پر شیوعی حزب کھڑا ہوا ہے اور انہی پر سوویت روس کی حکومت قائم ہے آج تک اس کے نظریات کی بڑی بھاری تاثیر ہے کارل مارکس کا سب سے مشہور نظریہ "قیمت" ہے جسے اس نے راس المالی اقتصادیوں سے لیا اور راس کے ذریعہ ان سے جنگ کی یہ اس طرح کہ آدم سمتھ جسے انگلینڈ میں آزاد مذہب کا زعیم کہنا چاہیے اور جسے اقتصادیاتِ سیاسی کا بانی بھی سمجھا جاتا ہے یعنی راس المالی اقتصاد کا۔ اس نے قیمت کی یہ تعریف کی ہے "قیمت یعنی مال مقدار عمل پر موقوف ہے جو اس کی پیداوار میں خرچ کیا گیا لہٰذا اس مال کی قیمت جس کے پیدا کرنے میں دو گھنٹے صرف ہوئے اس مال کی قیمت سے دوگنا ہو گی جس پر ایک گھنٹہ صرف ہوا" اس کے بعد ڈیکارٹ آیا تو اس نے اس نظریۂ عمل کو مضبوطی سے پکڑا اور قیمت کی تعریف ان الفاظ میں کی "قیمت کی تحدید میں صرف اس عمل کو دخل نہیں ہے جو اس وقت مال کے پیدا کرنے میں خرچ ہوا بلکہ ضروری ہے کہ اس عمل کو بھی شمار کیا جائے جو ماضی میں اس کی پیداوار اور اس کے آلات کی پیداوار پر خرچ ہوا۔ یعنی ڈیکارٹ کا یہ اعتقاد تھا کہ مال کی قیمت اس کے پیدا کرنے کے عمل پر موقوف ہے اور ان تمام اخراجات کو اس نے عمل کا تابع کر دیا۔

اس کے بعد کارل مارکس آیا اس نے ڈیکارٹ کے نظریۂ قیمت کو نظامِ اقتصادی راس المالی کے لیے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا اور ملکیتِ انفرادی اور عام راس المالی نظامِ اقتصادی پر حملہ کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ قیمت کا مرکز وحید وہ عمل ہے جو اس کی پیداوار پر خرچ ہوا اور مال دار راس المالی نے اس قوتِ عمل کو معاوضہ دے کر خرید لیا جو صرف اس کے زندہ رکھنے کے لیے ضروری تھا

کہ وہ کام کرتا رہے اور پھر اس قوت کو مال کی پیداوار پر خرچ کرتا ہے اور ایسا مال پیدا کرتا ہے جو
اس سے پہلے مال کی قیمت سے بہت بلند ہوتا ہے اور جو قیمت اس نے مزدور کو دی تھی اس
سے بہت بالا ہوتا ہے۔ کارل مارکس اس فرق پر جو مزدور پیدا کرتا ہے اور جو اسے حوالہ دیا جاتا
ہے "قیمت فائضہ" کا نام دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ قیمت اس غصب کی تمثیل کرتی ہے جو مالک اور
کام لینے والے، مزدور کے حق سے غصب کرتے ہیں اور جسے وہ نفع اور راس المال کے فائدے
کے نام سے تعبیر کرتے ہیں جو فطرتاً جائز نہیں ہو سکتا۔

کارل مارکس کی رائے ہے کہ وہ اشتراکی مذاہب جو اس سے پہلے پیدا ہوئے وہ ان افکار
کی مدد کرتے ہیں جن پر انسان فطرۃً پیدا ہوا ہے یعنی عدل کی محبت اور مظلوم کی امداد۔ لہٰذا وہ ایسے
طریقے اختیار کرتے تھے جن پر ان کا اعتقاد تھا کہ وہ مجتمع پر منطبق ہو سکیں گے اور وہ حکام اور
مالداروں اور روشن خیال طبقے کے سامنے اپنے معروضات رکھتے تھے تاکہ انہیں ان کے اجرا پر
بھڑکائیں مگر کارل مارکس نے اپنے مذہب کی بنیاد اس امر پر نہیں رکھی اور وہ ان کے طریقوں پر
نہیں چلا بلکہ اس نے اپنے مسلک کی بنیاد، فلسفی مبدا پر رکھی جو "مادہ تاریخیہ" کے نام سے مشہور ہے
یعنی جسے "نظریہ ڈیالکٹیکیہ" کہتے ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ مجتمع میں اس کے نظامِ جدید کا قیام عنقریب
اقتصادی قوانین پر عمل کرنے سے پورا ہو جائے گا اور قانونِ انقلابِ مجتمع سے تکمیل پا جائے گا۔
بغیر اس کے کہ کسی قانون ساز یا مصلح ادارے سے کام لیا جائے۔ کارل مارکس کی اشتراکیت کو "اشتراکیت
علمیہ" کہتے ہیں۔ تاکہ وہ ان اشتراکی مذاہب سے جدا ہو جائے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں اور جن
پر "اشتراکیت خیالیہ" کا اطلاق ہوتا ہے۔ ہم کارل مارکس کے نظریہ کا ذیل میں خلاصہ پیش کیے
دیتے ہیں۔

کسی مجتمع کا نظام جو جس زمانے میں بھی قائم ہوا اقتصادی حالت کا نتیجہ تھا اور جو انقلابات اس
نظام میں پیدا ہوئے ان کا صرف ایک سبب تھا یعنی مختلف طبقوں کا اپنی اقتصادی حالت درست
کرنا اور یہیں تاریخ بتاتی ہے کہ یہ جنگ ہمیشہ ایک صورت پر ختم ہوئی یعنی کثرتِ عدد والے تنگدست

طبقے کو مالدار طبقے کم عدد والے پر فتح سے۔ وہ اس کا نام قانونِ انقلاب اجتماعی رکھتا ہے اور یہ قانون مستقبل پر بھی اسی طرح لاگو ہوگا جیسے ماضی پر۔ چنانچہ گزشتہ زمانوں میں یہ جنگ آزادوں اور ترقی یافتہ لوگوں کے درمیان رہی پھر اشراف اور عام لوگوں کے درمیان رہی اور اشراف اور مزدوروں کے درمیان رہی اسی طرح ملوک طوائف کے دور میں رئیسوں اور نوابوں کے درمیان وہی اور ہمیشہ مظلوم کثیر العدد طبقے کو فتح ہوئی اس طبقے پر جو ظالم اور کم تعداد والا تھا۔ لیکن اس فتح کے بعد یہ مظلوم طبقہ ظالم طبقہ بن جاتا ہے۔ فرانسیسی بغاوت سے یہ جنگ متوسط طبقے اور مزدور طبقے کے درمیان جاری رہی کیونکہ اول الذکر طبقہ تمام اقتصادی امور کا مالک اور رأس المال کا مالک بن گیا تھا جیسے کہ طبقہ مظلومہ ظالم و محافظ بن گیا تھا ان لوگوں کے مقابلے میں مزدور طبقہ کھڑا ہو گیا جن کے پاس رأس المال نہیں تھا۔ مگر وہ تعداد میں زیادہ تھے لہذا یہاں دونوں طبقوں کی مصلحتوں کے درمیان تناقض ہے اور اس کا مرجع اقتصادی اسباب ہیں۔

یہ اس طرح کہ آج کل نظامِ پیداوار نظامِ ملکیت کے ساتھ نہیں چل سکتا کیونکہ اب پیداوار انفرادی نہیں رہی یعنی جیسے پچھلے زمانوں میں ایک فرد تنہا کام کرتا تھا ایسا نہیں ہے بلکہ اشتراکی سلسلہ ہو گیا ہے یعنی چند افراد مل کر کام کرتے ہیں حالانکہ نظامِ ملکیت نہیں بدلا۔ لہذا انفرادی ملکیت قائم رہی اور یہی موجودہ نظام میں موجودہ مجتمع کی اساس ہے لہذا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مزدور طبقہ جو پیداوار میں شریک ہوتا ہے رأس المال کی ملکیت میں شریک نہیں ہے اور رأس المال کے مالکوں کے رحم و کرم پر ہو گیا جو خود پیداوار میں شریک نہیں ہیں جب کہ وہ مزدوروں کا استحصال بھی کرتے ہیں کیونکہ وہ صرف اتنی مزدوری دیتے ہیں جو انہیں صرف زندہ رکھ سکتی ہے اور مزدور اس کے قبول کرنے پر مجبور رہے کیونکہ وہ صرف اپنے کام ہی کا مالک ہے تو قیمت پیداوار اور مزدوروں کی اُجرت جسے کارل مارکس "قیمتِ فائضہ" کا نام دیتا ہے، اس سے وہ منافعہ پیدا ہوتا ہے جسے رأس المال والا لے لیتا ہے حالانکہ عدل کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ مزدور کا حصہ بنے لہذا ان دونوں طبقوں کے درمیان جنگ جاری رہے گی جب تک کہ نظامِ ملکیت نظامِ پیداوار سے ہم آہنگ نہیں ہو جاتا یعنی جب تک کہ مزدور کی فتح ہو گی جیسا کہ مجتمع کا قانونِ قدرت ہے کیونکہ یہی طبقہ بدحال ہے اور تعداد میں زیادہ ہے اب رہا

یہ سوال کہ مزدور کیسے نتیج پائے اور اسباب صحیح کیا ہیں تو یہ وہ قانون بتلائے گا جو ہمیشہ سے مجتمع میں انقلاب پیدا کرتا رہا ہے موجودہ نظام حیاتِ اقتصادی خود اپنے اندر آنے والے گروہ کے تحت لیے ہوتے ہے جو اسے زوال پذیر کردے گا ان اقتصادی قوانین کے ذریعہ جن کے سامنے یہ نظام جھک جائے گا کیونکہ وقت آن پہنچا ہے جب کہ طبقۂ متوسط نے طبقۂ اشراف پر غلبہ پالیا ہے اور اقتصادی زندگی میں ایک اہم دور کا افتتاح کیا ہے کیونکہ یہی طبقہ راس المال کا مالک تھا لیکن اب ان کی اہمیت ختم ہوگئی ہے اور وہ وقت آن پہنچا ہے کہ وہ اپنا مقام مزدور طبقے کے لیے چھوڑ دے گا اور راس یہ قانون ارتکاز اور آزادانہ مناقست کا قانون لاگو ہو جاتے گا چنانچہ قانون ارتکاز کے عمل سے راس المال والے کم ہوتے چلے جاتے ہیں اور جبری مزدوروں کی تعداد بڑھتی چلی جاتی ہے جس طرح کہ آزاد مناقست سے پیداوار حد سے زیادہ بڑھتی جاتی ہے تو مقدار پیداوار اس سے زیادہ ہے جسے خرچ کرنے والے مزدور خرید نہیں سکتے جب کہ وہ غیر کافی اجرت بھی لے رہے ہیں لہٰذا اس سے مشکلات پیدا ہوگئیں جن کا یہ نتیجہ ہے کہ بعض لوگ اپنے راس المال کھو بیٹھے ہیں اور مزدوروں کے طبقے میں داخل ہو گئے ہیں جس قدر موجودہ نظام آگے بڑھے گا اسی قدر شدائد بڑھتے جائیں گے۔ اور وہ جلدی جلدی پڑنے لگیں گے اور جس قدر راس المال والے کم ہوتے جائیں گے مزدوروں کی تعداد بڑھتی جاتے گی پھر ایک دن وہ آئے گا جس دن بڑی بھاری مصیبت کھڑی ہو جائے گی جو پہلی مصیبتوں سے بڑھ کر ہوگی اور یہ مصیبت عظمیٰ ہوگی کیونکہ راس المالی نظام گر پڑے گا اور اس کی جگہ اشتراکی نظام کھڑا ہو جائے گا۔ مارکس کا خیال ہے کہ اشتراکیت کا قیام تاریخی انقلاب کا آخری دور ہوگا کیونکہ جب انفرادی ملکیت ختم ہو جائے گی تو کوئی روک طبقاتِ مجتمع کو آپس میں ٹکرانے سے نہیں روک سکے گی اور یہ اس لیے ہوگا کہ ان دونوں طبقوں کے درمیان پوشیدہ تفرقے ہیں۔

قانونِ ارتکاز جس کی طرف کارل مارکس اشارہ کرتا ہے وہ نظام اقتصادی راس المالی ہی سے ہے خلاصہ یہ کہ ایک انتقالی حرکتِ عمل اور راس المال میں پائی جاتی ہے بعض وجوہات کی بنا پر کہ ایک دوسرے کی طرف منتقل ہو رہے ہیں کہ جب حرکتِ عمل بڑھتی ہے تو دوسری گھٹ جاتی ہے اور جب وہ بڑھتی ہے تو یہ گھٹ جاتی ہے یہ سب باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ پیداوار

میں ارتکاز پیدا ہونے لگا ہے تو جب کسی ایک شاخ میں مختلف مشروعات کی بحث کی جاتی ہے جیسے مثلاً چاکلیٹ کے کارخانوں کے بارے میں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مشروعات کی تعداد گھٹتی جاتی ہے بلکہ پیداوار کی قوت ہر مشروع میں خدمت کے اوسط کے اعتبار سے بڑھ گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ پیداوار کی اس شاخ میں ارتکاز پیدا ہو گیا ہے کیونکہ بڑی پیداوار نے چھوٹی پیداوار کی جگہ لے لی ہے تو اگر کارخانے دس ہوتے تو وہ مثلاً پانچ بڑے کارخانوں کے برابر ہوتے اور باقی کارخانے ختم ہو جاتے۔

اس نے اپنے بیان میں جس آزادانہ منافست و مقابلہ کا ذکر کیا ہے اس سے اس کی مراد آزادی عمل کا قاعدہ ہے یعنی یہ کہ ہر شخص کو اختیار ہو کہ وہ جو چاہے اور جیسے چاہے پیداوار کرے اور جن اقتصادی مشکلات کا اس نے ذکر کیا ہے ان کا اطلاق ہر اس ناگہانی اضطراب پر ہوتا ہے جو اقتصادی توازن بگاڑی ہوتا ہے اور خصوصی مشکلات ہر قسم کی مشکلات کو شامل ہیں جو پیداوار کی کسی بھی شاخ پر نازل ہوتی ہیں کیونکہ پیداوار اور خرچ میں توازن قائم نہیں رہتا اور یہ بات یا کثرت پیداوار سے پیدا ہوتی یا اس کی قلت سے یا خرچ میں افراط سے یا اس کی قلت سے۔

رہی دورانی عام مصیبت تو وہ بصورت زلزلۂ شدیدہ ظاہر ہوتی ہے جو سارے اقتصادی نظام کو ہلا ڈالتی ہے اور یہی وہ نقطہ ہوتی ہے جو کساد بازاری اور عدم کساد بازاری کے درمیان فرق کرتی ہے، چلت بازار تین یا پانچ سال کے دوران رہتا ہے اور کساد بازاری بھی اتنی ہی مدت رہتی ہے اور عام دورانی مشکلات خصوصی صفات والی ہوتی ہیں جن سے وہ ممتاز ہوتی ہیں جن میں سے اہم یہ تین ہیں۔ عام صفت — یہ ایک شہر میں ہر اقتصادی جانب کو گھیر لیتی ہے یا کم از کم اس کے اکثر حصے کو۔ پھر وہ اولاً بعض شہروں میں ظاہر ہوتی ہے اور وہاں عام ہو جاتی ہے پھر دوسرے شہروں میں سرایت کر جاتی ہے جو ذرا اقتصادی پیش قدمی والے ہوتے ہیں اور ان کے ایک دوسرے سے دائمی تعلقات ہوتے ہیں۔ دوسری صفت دوری ہے وہ یہ کہ کچھ کچھ مدت بعد دورے سے آتی ہے اور اس کے دوروں کی درمیانی مدت سات یا گیارہ سال تک ہوتی ہے مگر یہ خاص خاص اوقات میں پیدا نہیں ہوتی بلکہ دوروں سے آتی ہے۔ رہی تیسری صفت یہ افراط پیداوار ہے اس لیے کہ چیزیں تیار کرنے والوں کو بڑی دشواری

پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی پیداوار کو کھپا نہیں سکتے لہٰذا عرض، طلب پر بڑھ جاتی ہے رہا زار ہیں مال کا لانا اس کی مانگ سے بڑھ جاتا ہے) لہٰذا دشواری پیدا ہو جاتی ہے۔

کارل مارکس کا یہ نظریہ ہے کہ یہ مشکلات بعض لوگوں کو راس المال سے محروم کر دیں گی تو راس المال والوں کی تعداد گھٹ جائے گی اور مزدوروں کی تعداد بڑھ جائے گی لہٰذا مجتمع ایک بڑی مصیبت میں مبتلا ہو جائے گا جو قدیم نظام کو ڈھا دے گی۔

یہ ہے اشتراکیت کا خلاصہ، اور شیوعیت بھی اس کی ایک قسم ہے اس خلاصہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اشتراکی مذاہب بشمولیت شیوعیت افراد کے درمیان فوری عمل مساوات پیدا کرنا چاہتے ہیں یا تو منافع کے اعتبار سے مساوات ہو یا وسائل پیداوار کے لحاظ سے یا مطلق مساوات ہو۔ یہ ساری مساواتیں وقوع کے اعتبار سے محال ہیں اور خیالی مفروضے ہیں یہ اس لیے کہ مساوات جو کہ واقعتہً نہیں ہے لہٰذا قابل عمل نہیں ہے۔ رہا اس کا غیر واقعی ہونا تو وہ اس طرح کہ انسان اپنی فطرت کے اعتبار سے مختلف خلقت کے پیدا ہوئے ہیں عقلی اور جسمانی اعتبار سے بھی اور ضروریات کے پورا کرنے میں بھی وہ مختلف ہیں لہٰذا ان کے درمیان مساوات کا ہونا ممکن نہیں کیونکہ اگر آپ جبراً ان کے درمیان مال اور خدمت میں قوت اور گولہ بارود سے مساوات پیدا کرنا چاہیں گے تو وہ اس پیداوار کے استعمال اور اس سے متمتع ہونے میں برابر نہیں ہو سکتے اور آپ یہ بھی نہیں کر سکتے کہ انہیں اتنی مقدار دیں کہ سب کی ضروریات پوری ہو جائیں لہٰذا معلوم ہوا کہ مساوات ایک نظری اور خیالی بات ہے۔

علاوہ ازیں لوگوں کے درمیان مساوات جب کہ وہ قویٰ کے اعتبار سے مختلف ہیں عدل سے بعید ہے جس عدل کو پیدا کرنے کے لیے اشتراکی لوگ کوشش کر رہے ہیں لہٰذا لوگوں کے درمیان ایک دوسرے پر فضیلت اور منافع کے جمع کرنے میں تفاوت اور وسائل پیداوار میں فرق ایک حتمی امر ہے اور ایک طبعی چیز ہے اور مساوات کی ہر کوشش ناکامی کا شکار ہو گی کیونکہ وہ افراد کی موجودہ فطرت کے تفاوت سے ٹکراتی ہے جو نوعِ انسانی میں ہے۔

رہا انفرادی ملکیت کا بالکل ختم کر دینا تو یہ بھی فطرتِ انسانی کے خلاف ہے کیونکہ ملکیت اور ذخیرہ

کرنا فطرتِ بقاء کا ایک مظہر ہے جو کہ انسان میں حقاً موجود ہے کیونکہ یہ اس کی فطرت ہے لہٰذا اس کی تکوین کا جزو ہے اور اس کی طبعی طاقت کا مظہر ہے لہٰذا اسے مہمل نہیں چھوڑا جا سکتا کیونکہ یہ طبیعت ہے اور ہر وہ چیز جو طبعی ہو اس کا انسان سے اکھاڑنا ممکن نہیں جب تک اس میں زندگی ہے اور ایسی کوشش جو اس کے اکھاڑنے کے لیے کی جائے گی انسان کو پریشانی میں مبتلا کر دے گی اس لیے فطری بات یہ ہے کہ اس فطرت کی تنظیم کی جائے نہ کہ اسے بیکار کر دیا جائے۔ رہا ملکیت کا جزوی طور پر باطل کر دینا تو اس کے بارے میں غور کیا جائے گا اگر ایسا ایک مقدار معین تک کر دیا جائے کہ انسان اس سے زیادہ کا مالک نہ ہو سکے تو ایسا کرنا درست نہیں کیونکہ اس انسان کی چستی و چالاکی میں فرق آ جائے گا اور اس کی کوششیں بیکار ہو جائیں گی اور اس کی پیداوار کم ہو جائے گی کیونکہ جب اسے مقدار زائد کے جمع کرنے سے روک دیا جائے گا تو وہ چستی کے ساتھ کام نہیں کر سکے گا اور ایسے افراد کی کوششوں سے معاشرہ محروم رہ جائیگا اور اگر مقدار کے اعتبار سے تحدید نہ کی جائے بلکہ کیفیت مال و حذمت کے اعتبار سے تحدید کی جائے تو ایسا کرنا جائز ہو گا کیونکہ اس سے اس کی چستی میں فرق نہیں آئے گا اور یہ افراد کے درمیان تقسیم مال کا ایک ذریعہ بھی ہو گا۔ اور اس کی چستی اور کوششوں میں اضافہ کا سبب بھی بنے گا۔

لیکن اگر ملکیت کو جزوی طور پر باطل کیا جائے کہ مخصوص قسم کے مال ایک حد تک رکھ سکے اور ان کے علاوہ کسی دوسرے مال کے رکھنے پہ قدغن نہ کی جائے تو اس بارے میں دیکھا جائے گا کہ آیا ان اموال کی طبیعت ایسی ہے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے اور اگر ایک شخص پہ قدغن نہ لگائی جائے تو بہت سے افراد محروم ہو جائیں گے کیونکہ یہ فطری امر ہے کہ نفع لوگوں کے درمیان مشترک رہنا چاہیئے جیسے عام سڑکیں، شہر کے چبوترے، نہریں اور سمندر یا ان جیسی اور چیزیں تو اگر ان چیزوں کو انفرادی ملکیت میں دینے سے روک دیا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں کہ فرد کو اس کے تنہا مالک بننے سے روک دیا جائے کیونکہ فطرتِ مال یہی ہے کہ سب فائدہ اٹھائیں اور اگر اس مال کی فطرت ایسی نہیں ہے تو غور کیا جائے گا اگر وہ مال ایسا ہے کہ مجموعی طور پر لوگوں کو محروم کر کے ہی کسی فرد کی ملکیت میں دیا جا سکتا ہے جیسے وہ مال جو اپنی اصل کے اعتبار سے سارے افراد کی ملکیت نہیں بن سکتے جیسے پانی اور کانیں جو

ختم ہونے والے نہیں ہیں تو کوئی حرج نہیں کہ فرد کو ان کی ملکیت سے محروم کر دیا جائے کیونکہ ان کی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ فرد ان کا مالک نہ ہو اور اگر ہو تو معاشرہ کو محروم کر کے ہو۔ کیونکہ آن اموال سے ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے ایسے ہیں کہ فرد ان کا اسی وقت مالک ہو سکتا ہے جب کہ مجموعی افراد اس سے محروم ہوں اور اگر وہ مال اس قسم کا نہ ہو بلکہ باقی مالوں جیسا ہو تو جائز نہیں کہ فرد کو اس کی ملکیت سے روکا جائے کیونکہ یہ تحدید ملکیت ہو جائے گی کہ بعض اموال کے ساتھ ہو اور بعض کے ساتھ نہ ہو اور ایسی ہی ہو جائے گی جیسے مال کی مقدارِ معین کی ملکیت کی تحدید کر دی جائے اور اس کا بھی وہی حکم ہو گا جو مقدار کی تحدید کا حکم ہو گا اور وہی نتائج پیدا ہوں گے کیونکہ اس سے نشاطِ انسانی میں فرق آ جائے گا اس کی کوششیں معطل ہو جائیں گی، اس کی پیداوار کم ہو جائے گی اور وہ کام سے باز رہے گا جبکہ اس مقدار تک پہنچ جائے گا جو اس کے لیے جائز ہے اور زیادتی سے اسے روک دیا جائے گا۔

اشتراکیت میں جزوی طور پر ملکیت کو لغو قرار دینا مقداری تحدید ہے، کیفی تحدید نہیں اور یہ ان بعض اموال کی ملکیت سے روک دینا ہے جن کی فطرت ہی یہ ہے کہ وہ انفرادی طور پر کسی کے قبضے میں ہوں کیونکہ وہ یا تو ملکیت کی مقدار کے اعتبار سے تحدید کرتے ہیں جیسے ملکیت اراضی کی تحدید خاص خاص پیمائش کے اعتبار سے یا ملکیت کو مخصوص مالوں کے بارے میں محدود کرتے ہیں جیسے وسائل پیداوار کی تحدید۔ حالانکہ یہ اموال اپنی فطرت کے اعتبار سے ایسے ہیں کہ فرد کی ملکیت میں رہیں اور ملکیت کی تحدیدات اشتراکیت میں اسی قسم کی ہیں لہٰذا یہ ایسے مالوں کی ملکیت سے روک دینا ہے جن کی فطرت فردیت کو چاہتی ہے اور ان کی ملکیت نشاط کار کو محدود کرتی ہے۔ خواہ یہ مال حقِ وراثت سے ملے ہوں یا ملکیتِ معادن و مصانع اور ریل گاڑی کی شاہراہوں کی ملکیت سے روک دینا ہے یا حکومت پر اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے کہ وہ مفاد عامہ کے لیے جس چیز پر چاہے قدغن لگا دے کیونکہ یہ سب باتیں نشاطِ کار سے افراد کو باز رکھتی ہیں۔ جب تک مال اس قسم کے ہوں جو فردی ملکیت کا تقاضا کرتے ہیں۔

رہا پیداوار اور تقسیم کا منظم کرنا بواسطۂ مجتمع تو اس سے لوگوں میں کسی قسم کا اضطراب پیدا

نہیں ہوتا اور بعض بعض سے بغض و کینہ نہیں رکھ سکتے مگر ان کا یہ طریق ایجادِ اضطراب و انتشار ہے ایجادِ تنظیم نہیں اور نہ اس سے مزدور فطری طور پر کارخانے داروں کے ظلم سے محفوظ رہ سکتے ہیں کیونکہ بعض کارخانے دار ایسے ماہر ہوتے ہیں کہ مزدوروں کی تمام ضروریات کو پورا کر دیتے ہیں جیسے کہ ولایت متحدہ کے کارخانہ داروں کا یہی حال ہے لہذا انہیں ظلم کا کوئی احساس نہیں ہوتا کہ ان کی کوششوں کو برباد کیا جارہا ہے لہذا اس کی کوئی ضرورت پیش نہیں آتی کہ پیداوار اور خرچ کو منظم کیا جائے لہذا یہ ضروری ہے کہ ایسی تنظیم صحیح بنیادوں پر قائم کی جائے جو مشکلات کا حل کر سکے خواہ اسے مجتمع پر چھوڑ دیا جائے یا ایسے قوانین و ترامیم کی جائیں جو صحیح اور فلسفی بنیاد پر قائم ہوں اس لیے اشتراکیت کی تنظیم غلط بنیادوں پر قائم ہے۔

یہاں تک ہم نے اشتراکیت کی غلطیوں کو واشگاف کر دیا ہے۔ رہی کارل مارکس کی مخصوص اشتراکیت سو وہ تین وجوہات سے غلط ہے۔

ا) قیمت کے بارے میں اس کا نظریہ خلافِ واقعہ ہے کیونکہ مال کی قیمت کا مصدرِ وحیدوہ عمل ہو جو اس کی پیداوار پر خرچ ہوا خلاف واقعہ ہے کیونکہ عمل کے علاوہ اور چیزیں بھی ایسی ہیں جو مال کی قیمت میں دخل رکھتی ہیں۔ کیونکہ خام مال کو بھی دخل ہے جس پر عمل جاری ہوا اور اس مال کی منفعت کو بھی دخل ہے کیونکہ خام مال ایسی منفعت پر مشتمل ہوتا ہے جو اس عمل سے زیادہ قیمت رکھتی ہے جو اس پر صرف ہوا جیسے مثلاً شکار اور کبھی اس مال کی منفعت کی بازاریں کوئی مانگ نہیں ہوتی اور اس کی درآمد کی اجازت نہیں ہوتی جیسے شراب مسلمان مملکت میں۔ تو عمل ہی کو قیمت کا مصدرِ وحید قرار دینا صحیح نہیں اور مال پر بہ حیثیت مال ہونے کے بھی یہ صادق نہیں آتی۔

۲) اس کا یہ کہنا کہ نظام اجتماعی جو کسی زمانے میں قائم ہوتا ہے اقتصادی حالت کا نتیجہ ہوتا ہے اور جو انقلابات اس نظام پر طاری ہوتے ہیں ان کا بھی یہی ایک سبب ہے کہ مختلف طبقات اپنی مادی حالت درست کرنے کے لیے لڑتے ہیں یہ بات غلط اور خلافِ واقعہ ہے اور ایک نظری ظنی مفروضہ پر قائم ہے اس کا غلط ہونا اور واقعہ کے خلاف ہونا تاریخی اور واقعاتی اعتبار سے

ظاہر ہے کیونکہ روسی جب اشتراکیت کی طرف منتقل ہوا تو یہ کسی مادی انقلاب کی وجہ سے نہیں ہوا اور نہ طبقاتی جنگ کی وجہ سے ہوا کہ ایک نظام دوسرے نظام سے بدلا گیا بلکہ وہ ایک خونی بغاوت کے ذریعہ ایک جماعت کے حکم کے تحت ہوا تو وہ جماعت قوم پر اپنے نظریات ٹھونسنے لگی اور نظام کو بدل کر رکھ دیا یہی حال سوشلسٹ چین کا ہے اور مشرقی جرمنی پر اشتراکیت کا ٹھوپ دینا نہ کہ مغربی جرمنی پر اور یورپین مشرقی شہروں پہ نہ کہ مغربی شہروں پر یہ بھی طبقاتی جنگ کے تحت نہیں ہوا بلکہ اشتراکی حکومت کے ان پر تسلط سے ہوا تو اس نے اپنا پورا نظام ان پر ٹھوپ دیا جیسے کہ نظامِ رأس المالی میں تھا یا جیسے کہ نظامِ اسلامی میں تھا یا جیسے دنیا کے سارے نظاموں میں ہوتا ہے۔ البتہ وہ شہر جن میں اس کا بتایا ہوا قانون جاری ہوا کہ طبقاتی جنگ سے نظام بدلا وہ جرمن، انگلستان اور ولایات متحدہ جو رأس المالی شہر ہیں۔ جہاں رأس المال والے اور مزدور بکثرت ہیں نہ کہ قیصری روس اور نہ چین جو دونوں کے دونوں زراعتی ملک ہیں صنعتی کم ہیں اور جہاں مزدور اور رأس المالی طبقہ کم ہے۔ بہ نسبت بلادِ غرب کے حالانکہ وہاں رأس المالی اور مزدور زیادہ ہیں مغربی یورپ میں بھی اور امریکا میں بھی، مگر وہ اشتراکیت کی طرف نہیں آئے اور وہاں رأس المالی نظام رائج ہے بغیر اس کے کہ مزدور طبقے پر کوئی اثر پڑے یا رأس المال والوں پر کوئی اثر پڑے۔ صرف یہ بات اس نظریے کے جڑ سے اکھاڑ دینے کے لیے کافی ہے۔

۳) کارل مارکس کے تیسرے نظریہ کی غلطی یہ ہے کہ وہ کہتا ہے "اجتماعی انقلابات آتے رہتے ہیں اور نظامِ حیاتِ اقتصادی کی قسمت میں زوال لکھا گیا ہے اس کے اپنے اقتصادی قوانین کی وجہ سے جس کے آگے وہ جھکتا ہے اور طبقۂ متوسط جس نے طبقۂ اشراف پر غلبہ پا لیا ہے جو کہ رأس المال کا مالک تھا وقت آگیا ہے کہ وہ اپنا مقام مزدور طبقے کے لیے چھوڑ دے اور اس پر قانون ارتکاز کو لازم کرتا ہے"۔ یہ قول اس لیے غلط ہے کہ کارل مارکس کا نظریہ ارتکاز پیداوار کے بارے میں جس پر مزدوروں کے تعداد کی کثرت مبنی ہے اور رأس المال والوں کی تباہی لازمی ہے "ایک فاسد نظریہ ہے کیونکہ مال کے ارتکاز کی ایک حد ہے وہ ایک حد تک پہنچ کر رک جاتا ہے آگے نہیں بڑھتا لہٰذا جس انقلاب کا کارل مارکس تصور باندھے ہوئے ہے وہ اس سے پیدا نہیں

ہو سکتا کیونکہ مختلف پیداواروں کے اسباب جمع ہو کر ایک حد تک عظیر ... جاتے ہیں اور اس سے تجاوز نہیں کرتے علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ اہم پیداوار جیسے زراعت میں ارتکاز مطلقاً" موجود نہیں ہے تو قانونِ انقلاب مجتمع کیسے لاگو ہو سکتا ہے؟ علاوہ ازیں کارل مارکس خیال کرتا ہے کہ پیداوار کا ارتکاز دولتوں کے ارتکاز کا سبب بنتا ہے جس کی وجہ سے متمول لوگوں کی قلت ہو جاتی ہے جو راس المال کو چلاتے ہیں اور ان مزدوروں کی کثرت ہو جاتی ہے جو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے یہ غلط ہے کیونکہ پیداوار کا ارتکاز کبھی کثرتِ ارباب و اصحابِ راس المال بن جاتا ہے اور کبھی اس سے ایسا ہوتا ہے کہ مزدور راس المال والے بن جاتے ہیں کیونکہ حصص والی کمپنیوں میں جیسا کہ اکثر بڑے بڑے کاموں کے لیے کمپنی قائم کی جاتی ہے، ان کے اکثر حصہ دار مزدور ہوتے ہیں تو پیداوار کا ارتکاز کیسے ہو سکتا ہے؟ علاوہ بریں یہ بات ہے کہ کارخانوں میں ایسے مزدور ہیں جن کی مزدوری بہت زیادہ ہوتی ہے جیسے انجینیئر، اربابِ کیمیا اور منیجر تو وہ اپنی اجرت کا بڑا حصہ بچا سکتے ہیں جس سے وہ متمول بن سکتے ہیں بغیر اس کے کہ کوئی مستقل نئی اسکیم چلائی جائے تب تو ان پر یہ بات منطبق نہیں ہوتی جو کارل مارکس کہتا ہے کہ مزدور انقلابی بن جائیں گے۔

یہ ایک اچٹتی نظر ہے جو ہم نے راس المالی اقتصادی نظام پر ڈالی ہے اور ان بنیادوں پر بھی جن پر اشتراکی اور شیوعی نظامِ اقتصاد قائم ہے اور ایک مختصر اشارہ ہے ان فسادات کی طرف جو ان کی بنیادوں پر ہیں۔ یہ تصویر کا ایک رُخ ہے دوسرا رُخ یہ ہے کہ یہ اسلامی طریق کے خلاف ہیں اور اپنے اعمال میں اسلام کے مناقض ہیں، مشکلات کے حل کے لیے یہ لوگ جو علاج کرتے ہیں وہ اسلام کے اس لیے مخالف ہے کہ اسلام اقتصادی مشکلات کا حل اسی طرح کرتا ہے جیسے وہ انسان کے دیگر مشکلات کا حل کرتا ہے یعنی اقتصادی درپیش مشکل کا مطالعہ اور اس کا سمجھنا پھر نصوصِ شرعیہ سے اس کا حل تلاش کرنا ان نصوص کے اچھی طرح مطالعہ کے بعد۔ بخلاف راس المالی اور اشتراکی ماہرین اقتصادیات کے کیونکہ وہ راس المالی میں غور و فکر کر کے اس مشکل کا حل تلاش کرتے ہیں اور اشتراکی لوگ ایسے فرضی نظریے قائم کر لیتے ہیں جنہیں وہ سمجھتے ہیں کہ وہ درپیش مشکل کے اندر

گھسے ہوئے ہیں لہٰذا ان فرضی باتوں پر علاج تجویز کرتے ہیں یہ دونوں طریق اسلام کے طریقے کے خلاف ہیں۔ لہٰذا مسلمانوں کو ان کا لینا جائز نہیں ہے۔

رہا راس المالی اقتصادی اور اشتراکی وشیوعی کا اسلام کے خلاف ہونا تو یہ اس طرح ہے کہ اسلام جو علاج تجویز کرتا ہے وہ ان احکام سے مستنبط ہوتا ہے جو ادلہ شرعیہ سے تخریج کئے گئے ہیں اور راس المالی اقتصادی اور اشتراکی نظام شرعی احکامات پر مبنی نہیں ہیں بلکہ کفری نظام سے ہیں اور چیزوں پر حکم تنزیل الٰہی کے خلاف لگاتے ہیں لہٰذا مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ انہیں اختیار کرے اور کسی طرح سے بھی انہیں لے ان کا لینا فسق ہے جب کہ لینے والا ان پر عقیدہ نہ رکھتا ہو اور اگر یہ اعتقاد ہو کہ یہ صحیح احکام ہیں اور احکامِ اسلام عصر جدید کے مناسب نہیں ہیں اور موجودہ نئی مشکلات کو حل نہیں کر سکتے تو یہ کفر ہے۔ والعیاذ باللہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

اقتصاد

اقتصاد کا لفظ ایک اغریقی کلمہ سے نکلا ہے جس کے معنی تدبیرِ امورِ منزل کے ہیں۔ اس طور پر کہ اس کے افراد صاحبِ قدرت پاکیزہ چیزوں کی پیداوار میں اشتراک کریں اور خدمات انجام دیں اور سارے افراد اس مواد سے متمتع ہوں۔ پھر لوگ منزل کے مفہوم میں توسیع کرنے لگے اور اس سے مراد جماعت لینے لگے جس پر ایک حکومت حاکم ہو۔

لہٰذا اقتصاد کے معنی لغوی یعنی کسی چیز کا وافر کر دینا یا مال نہیں ہو سکتا۔ یہاں تو مقصود اصطلاحی معنی ہیں۔ جس کا ایک متعین مفہوم ہے۔ یعنی تدبیرِ امورِ منزل خواہ اُن کی ایتاد سے یا ایجاد اور اس کی حفاظت سے۔ علمِ اقتصاد میں اسی سے بحث کی جاتی ہے یا کیفیتِ تقسیم سے اور اس سے نظامِ اقتصاد بحث کرتا ہے۔

اگرچہ علمِ اقتصاد و نظامِ اقتصادی دونوں اقتصاد سے بحث کرتے ہیں لیکن دونوں دو علیحدہ علیحدہ مختلف چیزیں ہیں، اور ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے جُدا گانہ ہے کیونکہ نظامِ اقتصادی کثرت و قلتِ ثروت سے مختلف نہیں ہوتا نہ اِن سے اثر پذیر ہوتا ہے اور نہ نظامِ اقتصادی کسی طور کثرت و قلتِ ثروت پر اثر انداز ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ غلطی ہو گی کہ اقتصاد موضوعِ واحد بنا دیا جائے اور ایک شئے واحد سمجھ کر بحث کی جائے۔

کیونکہ ایسا کرنے سے یا تو ان مشکلات کے سمجھنے میں غلطی واقع ہو گی، جن کا مداوا مقصود ہو گا یا اِن اسباب کے سمجھنے میں غلطی واقع ہو گی جو دولت کی کثرت کے سبب بنے یعنی جو ملک میں پائے گئے اور چونکہ تدبیر اُمورِ مجتمع بحیثیت تکثیرِ دولت یعنی ایجادِ دولت اور تدبیرِ امورِ مجتمع بحیثیتِ تقسیمِ مال ایک دوسری بات ہے۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ تدبیرِ مادۂ مال کی بحث کو تدبیرِ تقسیمِ مال سے علیحدہ کیا جائے کیونکہ پہلی کا تعلق وسائل سے ہے اور دوسری

کا تفکیر سے ۔ اس لئے ضروری ہوا کہ نظامِ اقتصادی کی بحث باعتبارِ تفکیر کی جائے ، کہ وہ زندگی میں غور و فکر کی جہت پر اثر انداز ہو اور اس سے متاثر بھی ہو۔ اور علمِ اقتصاد کی بحث اس کے علم ہونے کی حیثیت سے کی جائے ، اسے زندگی کی جانب نظر کرنے سے کوئی تعلق نہ ہو۔ ان دونوں میں سے اہم بحث نظامِ اقتصادی کی بحث ہے۔ کیونکہ اقتصادی مشکلات ضروریاتِ انسانی کے گرد چکر لگاتی ہیں اور ان کے وسائل سیرابی اور ان سے فائدہ اٹھانے کے گرد ۔ اور چونکہ وسائل کائنات میں موجود ہیں تو ان کی پیداوار ضروریات کی سیرابی میں کوئی اساسی مشکل پیدا نہیں ہونے دے گی بلکہ ضروریات کی سیرابی انسان کو ان وسائل کی پیداوار پر مجبور کر دے گی یا ان کی ایجاد پر مجبور کر دے گی۔ لوگوں کے تعلقات میں جو مشکلات موجود ہیں۔ یعنی مجتمع کی مشکلات یہ اس لئے پیدا ہوئی ہیں کہ انسان ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے یا نہیں اٹھا سکتا یعنی اس لئے پیدا ہوئی ہیں کہ لوگ ان وسائل کو جمع کر سکتے ہیں یا نہیں۔ لہٰذا اقتصادی مشکلات منفعت کے جمع کرنے کی طرف سے آئی ہیں اِن وسائل کی پیداوار کی طرف سے نہیں جو یہ منفعت عطا کرتے ہیں۔

اساسِ نظامِ اقتصادی

منفعت کسی چیز کی صلاحیت کو کہتے ہیں جس سے انسان کوئی فائدہ اٹھا سکے اور اپنی ضرورت کو پورا کر سکے ۔ دو چیزوں سے اس کی تکوین ہوتی ہے ، ایک تو یہ کہ انسان کس حد تک اس معیّن چیز کے حصول کی رغبت رکھتا ہے اور دوسری یہ کہ اس چیز میں کون سے فضائل پوشیدہ ہیں اور انسان کی ضرورت کے پورا کرنے کی کتنی صلاحیت ہے اور یہ کسی فردِ معیّن کی ضرورت تو نہیں ہے ۔ یہ منفعت یا تو انسانی کوشش سے پیدا ہوئی یا مال سے ۔ ہم نے جو انسانی کوشش کا ذکر کیا ہے۔ اس سے مراد اس کی جہدِ فکری اور جہدِ فکری اور جہدِ جسمانی ہے ، جسے وہ ایجادِ مال یا منفعتِ مال کے لئے خرچ کرتا ہے۔

اور مال کا لفظ ہر اس مال پر مشتمل ہے جس کے انتفاع کے لئے وہ جمع کرتا ہے خواہ بذریعہ خرید یا اجارہ یا عاریت اور یا اسے بالکل ہلاک کر کے جیسے سیب یا بغیر ہلاک کئے جیسے موٹر کار یا اس سے فائدہ حاصل کرتا ہے۔ اس طرح کہ اس کی ذات باقی رہتی ہے، جیسے عاریت پر چھلنی لے لے یا مکان کرایہ پر لے لے جو دوسرے کی ملکیت ہو، اور مال نقدی کو شامل ہے۔ جیسے سونا چاندی اور متاع جیسے کپڑے اور غذائیں اور زمینیں جیسے گھر اور کارخانے اور اس قسم کے دوسرے مال۔ اور چونکہ مال ہی انسانی ضروریات کو پورا کرتا ہے اور انسان کی کوشش صرف اس کے حصول کا آلہ ہے خواہ اس کی ذات کو حاصل کرے یا اس کی منفعت کو۔ اس لئے مال اساس منفعت ہوا۔ رہی انسان کی کوشش تو وہ ان وسائل سے ہے جو مال کے حصول پر قادر کر دیتی ہے۔ اسی لئے انسان فطرۃً مال کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ اسے جمع کرے۔ اس بناء پر مال اور انسانی کوشش دونوں آلۂ کار ہیں۔ جنھیں ضروریاتِ انسانی کی سیرابی کے لئے کام میں لایا جاتا ہے۔ یہ دونوں وہ ثروت ہیں کہ انسان ان کے حصول کے لئے کوشش کرتا ہے تاکہ انہیں جمع کرے لہٰذا دولت مجموعۂ مال و جد و جہد ہے۔

اور لوگوں کا دولت کو جمع کرنا یا تو دوسروں سے حاصل کر کے ہوگا۔ جیسے مال کا ہبہ کے ذریعہ جمع کرنا یا کسی فرد سے نہیں ہوگا۔ جیسے خام مال کا مباشرۃً جمع کرنا یا اس کی ذات کا جمع کرنا اس حیثیت سے ہوگا کہ اسے بالکل ہلاک کر دیا جائے، اور اس سے فائدہ اٹھایا جائے جیسے سیب کا حصول یا بصورتِ نفع اندوزی ہوگا۔ جیسے ملکیتی گھر کا حصول یا اس کی ذات کی منفعت کو جمع کرنا ہوگا۔ جیسے گھر کو کرایہ پر دے دینا یا اس منفعت کا جمع کرنا ہوگا جو کسی انسان کی کوشش سے پیدا ہوئی۔ جیسے کسی انجینئر سے گھر کا نقشہ بنوایا جائے یہ تمام ذخیرے جیسے بھی ہوں یا کسی معاوضہ کے بدلے میں ہوں گے۔ جیسے بیع اور اجارہ مال و مزدور یا بغیر عوض کے ہوں گے۔ جیسے ہبہ، وراثت اور عاریت۔ لہٰذا معلوم

ہوا کہ اقتصادی مشکلات دولت کے جمع کرنے میں ہیں ۔ دولت کے پیدا کرنے میں نہیں ۔

اور یہ مشکل نظریۂ ذخیرہ اندوزی یعنی ملکیت سے پیدا ہوتی ہے ۔ اور اس ملکیت میں بےجا تصرف سے ہوتی ہے اور لوگوں میں غلط تقسیم کرنے سے ہوتی ہے ۔ اس کے علاوہ کسی اور بات سے پیدا نہیں ہوتی ۔ اس لئے اس جانب کا مداوا نظامِ اقتصادی کی اساس ہوگا ۔

اس بنا پر وہ بنیاد جس پہ اقتصادی نظام قائم کیا جائے گا تین ستونوں پہ قائم ہوگا ۔

ملکیت ، تصرفِ ملکیت اور تقسیمِ دولت لوگوں کے درمیان ۔

اسلام کا نظریۂ اقتصاد

مادۂ ثروت کی جانب اسلام اور نظر سے دیکھتا ہے اور اس کے نفع رساں ہونے کو اور نظر سے دیکھتا ہے ۔ اسلام کے نزدیک وہ وسائل جو منفعت دیتے ہیں اور شتے ہیں ، اور منفعت کا حصول اور شے ہے ۔ لہٰذا مال اور انسانی جدوجہد دونوں دولت ہیں اور یہی وہ وسائل ہیں جو منفعت بخشتے ہیں ۔ ان دونوں کو اسلام اس حیثیت سے دیکھتا ہے کہ وہ دنیوی زندگی میں ہیں ۔ اور ان دونوں کی پیداوار کے اعتبار سے ان دونوں سے نفع حاصل کرنے کی نوعیت مختلف ہے ۔ اور اس کی منفعت کے جمع کرنے کی بھی کیفیت مختلف ہے ۔ لہٰذا اسلام ثروت سے انتفاع کے بارے میں پوری طرح دخیل ہے ۔ لہٰذا اس نے بعض مالوں سے نفع اندوزی کو منع کر دیا ہے ۔ جیسے شراب اور مردار ۔ جیسے کہ بعض انسانی کوششوں سے نفع اندوزی کو منع کر دیا ہے ۔ جیسے ناچ اور زناکاری ۔ لہٰذا ان چیزوں کی بیع کو حرام کر دیا ہے جن کا کھانا پینا حرام ہے ۔ اور اس سلسلہ میں جو کام خدمت کیا جاتا ہے ۔ اسے بھی حرام کر دیا ہے یہ باعتبار تمتع بالمال اور جہد انسانی کے ہے ۔ رہی اس کے جمع کرنے کی کیفیت ، تو اسلام نے متعدد احکامات دولت کے جمع کرنے کے بارے میں دیئے ہیں ۔ جیسے شکار کے احکام ، مردہ زمینوں کو زندہ کرنے ، اجارہ ، صنعت ، وراثت ، ہبہ اور وصیت کے احکام ۔

یہ بات تو دولت سے نفع اندوزی کے بارے میں تھی۔ اور اس کے جمع کرنے کے بارے میں۔ رہا معاملہ دولت کے مادے کی پیداوار کا۔ تو اسلام نے پیداوار پہ اکسایا ہے اور عام طور پہ اس کے کسب کی رغبت دلائی ہے۔ مگر پیداوار کی زیادتی کی کیفیت کے بارے میں دخل نہیں دیا نہ اس کی مقدار کے بارے میں۔ بلکہ اسے لوگوں پہ چھوڑ دیا ہے کہ وہ جیسے چاہیں کریں۔ رہا معاملہ اس کے وجود کا، تو مال حیاتِ دنیوی میں موجود ہے، فطری طور پہ۔ اور اللہ نے اسے انسان کے لئے مسخر کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں "ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا" نیز فرمایا "اللہ الذی سخر لکم البحر لتجری الفلک بامرہ ولتبتغوا من فضلہ" نیز فرمایا "وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منہ" نیز فرمایا "فلینظر الانسان الی طعامہ انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانبتنا فیھا حبا وعنبا وقضبا وزیتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاکھۃ وابا متاعا لکم ولانعامکم" نیز فرمایا "وعلمناہ صنعۃ لبوس لکم لتحصنکم من باسکم" نیز فرمایا "وانزلنا الحدید فیہ باس شدید ومنافع للناس" تو ان جیسی آیتوں میں بیان کر دیا ہے کہ مال اور جہدِ انسانی کو پیدا کیا اور کسی دوسری متعلقہ چیز سے تعرض نہیں کیا۔ جو اس بات پہ دلیل ہے کہ وہ مادۂ مال یا جہدِ انسان میں داخل نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ یہ بیان کیا ہے کہ اس نے انہیں لوگوں کے نفع کے لئے پیدا کیا۔ اسی طرح اس نے دولت کی پیداوار میں بھی کوئی دخل نہیں دیا۔ اور نہ کوئی ایسی نصِ شرعی پائی جاتی ہے جو اس بات پہ دلالت کرے کہ اسلام دولت کی پیداوار میں دخل دیتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس ہم ایسی نصوصِ شرعی دیکھتے ہیں جو اس بات پہ دلالت کرتی ہیں کہ شریعت نے استخراجِ مال کو انسانوں پہ چھوڑ دیا ہے۔ اور تحسینِ جہدِ انسانی کو بھی اسی پہ چھوڑ دیا ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کے درختوں کی تلقیح کے بارے میں فرمایا تھا کہ تم لوگ اپنے دنیاوی امور کو زیادہ جانتے ہو۔ روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے دو صحابیوں کو جرشِ یمن کی طرف بھیجا تاکہ اسلحہ کی صنعت کو سیکھ کر آئیں۔ یہ بات اس پہ دلیل ہے کہ شریعت نے

مال کی پیداوار کا معاملہ لوگوں پر چھوڑ دیا ہے۔ کہ وہ اپنے تجربے کے مطابق جیسے چاہیں کریں۔ اس بنا پہ اس سے ظاہر ہو گیا کہ اسلام نظامِ اقتصادی کو دیکھتا ہے، علمِ اقتصاد کو نہیں۔ اور دولت سے نفع اندوزی اور اس منفعت کے حصول کی کیفیت اس کی بحث کا موضوع ہے۔ دولت کی پیداوار اور وسائلِ منفعت سے اس نے مطلق بحث نہیں کی۔

اسلام میں اقتصادِ سیاسی

سیاستِ اقتصاد وہ ہدف ہے جس کی طرف احکام جاری ہوتے ہیں۔ جو انسانوں کے امور کی تدبیر کرتے ہیں۔ اسلام میں سیاستِ اقتصاد اس امر کی ضامن ہے کہ ہر شخص کی بنیادی ضرورتیں پوری طرح پوری کی جائیں اور اسے کمالی ضروریات کے پورا کرنے کی قوت عطا کی جائے۔ کہ وہ ایک خاص ماحول میں خاص طرز پر زندگی گذار سکے۔ لہٰذا وہ ہر فردِ معین کی طرف دیکھتا ہے۔ مجموعۂ افراد کی طرف نہیں۔ جو ملک میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ اور اس کی طرف انسانِ اوّل کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ کہ اس کی تمام ضروریات پوری طرح پوری کی جائیں۔ پھر ثانوی طور پہ اس کی انفرادی شخصیت کے اعتبار سے کہ وہ اپنی کمالی ضروریات پوری کر سکے جس قدر کہ اس کی طاقت اجازت دیتی ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس اعتبار سے بھی اس کی طرف دیکھتا ہے کہ وہ دوسروں کے ساتھ مخصوص روابط سے منسلک ہے جو روابط ایک خاص نہج پہ چلتے ہیں۔ اس بنا پر معلوم ہوا کہ اسلام کی اقتصادی سیاست صرف ملک میں معیارِ زندگی کو بلند کرنے سے تعلق نہیں رکھتی کہ ہر فرد کے مفاد اور منفعت کی طرف نہ دیکھے۔ نہ اس بات کا حامی ہے کہ لوگوں کو خوش عیشی سے ہمکنار کرے۔ اور انہیں بقدرِ طاقت حاصل کرنے کی کھلی چھٹی دے دے۔ بغیر اس کے کہ ہر فرد کی خوش عیشی کا خیال نہ کرے خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ بلکہ وہ اساسی مشکلات کا مداوا کرتا ہے۔ کہ ہر فرد اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے اپنے مخصوص علاقوں

کے مطابق زندگی گذار سکے۔ اور ہر فرد اس پہ قادر ہو کہ وہ اپنے معیارِ زندگی کو بلند کر سکے اور خاص طرزِ زندگانی میں اپنے لئے سامانِ عیش فراہم کر سکے۔ اس طرح اسلام سیاستِ اقتصاد میں دوسرے مذاہبِ اقتصادی سے مختلف ہے۔

اسلام جس وقت انسان کے لیے اقتصادی احکام دیتا ہے۔ فرد کے لئے بھی قانون بناتا ہے۔ اور جس وقت وہ حق زندگی خوش عیشی کی قدرت کے لئے کام کرتا ہے تو اسے ایک خاص مجتمع اور خاص طرزِ زندگی کے ساتھ مقید کر دیتا ہے۔ لہٰذا وہ یہ دیکھتا ہے کہ مجتمع کو کیسا ہونا چاہیئے۔ جبکہ وہ عیش کی ضمانت بھی دیتا ہے اور خوش عیشی پہ قدرت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک زندگی اور خوش عیشی کی اساس یہ ہے کہ مجتمع کو کیسا ہونا چاہیئے۔ اسی لئے آپ دیکھیں گے کہ شرعی احکام کلی طور پہ تمام بنیادی ضروریات کے پورا کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ ہر اس فرد کے لئے جو اسلامی حکومت کی رعایا ہو، اس کے کھانے، کپڑے اور رہائش کے ضامن ہیں۔ اور یہ اس طرح کہ ہر صاحبِ قدرت انسان کام کرے۔ تاکہ اپنے لئے اور جن کا نفقہ اس کے ذمے ہے اساسی ضروریات مہیا کر سکے۔ اس بات کو باپ پہ فرض کیا ہے اور اگر وہ قادر نہیں تو اس کے وارث پہ اور اگر وارث نہ ہو تو بیت المال پہ۔ اس طرح اسلام ہر فرد کے لئے اس کی اساسی ضروریات کے پورا کرنے کا ضامن ہے۔ جن کا وہ بحیثیت انسان ہونے کے محتاج ہے۔ یعنی کھانا، کپڑا اور مکان۔ پھر فرد سے وہ یہ بھی کہتا ہے کہ پاکیزہ چیزوں سے متمتع ہو اور بقدرِ طاقت زینتِ حیاتِ دنیوی سے حصہ لے۔ حکومت کو منع کیا ہے کہ وہ اس کے مال سے ٹیکس نہ لے جو تمام مسلمانوں پہ فرض ہیں۔ مگر جو اس کی ضروریات سے زائد ہو جو حالی اور وقتی طور پہ اس کی ضروریات کو پورا کر سکے۔ اگرچہ وہ کمالی ضروریات ہی کیوں نہ ہوں۔ اس طرح اسلام خوش عیشی کی اجازت دیتا ہے۔ ہر ایک فرد کے لئے کہ وہ آسائش سے زندگی گذارے مگر اس کے ساتھ اس نے اس فرد کے لئے مال کے کسب کی حد مقرر کر دی ہے

کہ اپنی ضروریاتِ اساسی اور کمالی میں خاص حدود میں رہے۔ اور اس کے تعلقات کو بھی ایک خاص طرز کے ساتھ محدود کر دیا ہے۔ لہذا شراب کی پیداوار اور اس کا خرچ کرنا ہر مسلمان کے لئے حرام ہے۔ اسلام اسے اقتصادی مواد نہیں قرار دیتا۔ سود خواری اور سود کے کاروبار کو بھی ہر تبیع اسلام کے لئے حرام کر دیا ہے۔ اور اسے بھی ان کے لئے اقتصادی مواد قرار نہیں دیا خواہ وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلمان۔ لہذا اسلام نے متمتع ہونے کے لئے ایک خاص وضع رکھی ہے جس پر مجتمع کو ہونا چاہیئے۔ اور یہ مادۂ اقتصادی سے نفع حاصل کرنے کی اساسی صورت ہے۔

اس بیان سے ظاہر ہوا کہ اسلام نے فرد کو انسانیت سے جدا نہیں کیا۔ اور انسانیت کو فردیت سے جدا نہیں کیا۔ اور ضروریات کے پورا کرنے کے بارے میں افراد کے درمیان بھی کوئی امتیاز نہیں کیا۔ اور اسے حاجاتِ کمالیہ کے پورا کرنے کے بارے میں بھی کوئی امتیاز قائم نہیں کیا۔ بلکہ ضروریات کے پورا کرنے اور جس معیار پر مجتمع کو ہونا چاہیئے دونوں کو لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔ کہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے۔ کہ ضروریات کی سیرابی اس معیار پر ہو جس پر مجتمع کو ہونا چاہیئے۔ چونکہ اسلام تمام ضروریات کو پوری طرح پورا کرنا چاہتا ہے۔ اور کمالی ضروریات کے پورا کرنے پر بھی قادر کرتا ہے۔ لہذا اقتصادی مواد کا لوگوں کے پاس زیادہ ہونا ضروری ہوا تاکہ وہ اپنی ضروریات کو پورا کر سکیں۔ اور یہ بات بغیر کسب کے نہیں ہو سکتی۔ لہذا اسلام کسب پر اکساتا ہے۔ طلب رزق، کوشش اور کسبِ رزق کو فرض قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے ”فامشوا فی مناکبھا وکلوا من رزقہ“ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ یہ دولت کی پیداوار یا زیادتی پیداوار یا مقدار پیداوار میں دخل اندازی ہے۔ کیونکہ ان باتوں کا اس سے کوئی علاقہ نہیں بلکہ یہ تو عمل پر اکساتا ہے اور صرف کسبِ مال پر بھڑکاتا ہے۔ بہت سی احادیث کسبِ مال کے اکسانے کے بارے میں ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ سے

مصافحہ کیا تو ان کے ہاتھ کھردرے پائے۔ آپؐ نے دریافت کیا یہ کیوں؟ انہوں نے عرض کی کہ میں کدال اور پھاوڑے سے کام کرتا ہوں تاکہ اپنے عیال پر خرچ کر سکوں۔ تو رسول اللہ نے ان کا ہاتھ چوم لیا اور فرمایا یہ وہ ہتھیلیاں ہیں جنہیں اللہ دوست رکھتا ہے۔ نیز آپؐ کا قول ہے کہ اپنے ہاتھ کے کسب سے بہتر کھانا کوئی نہیں۔ نیز فرمایا بعض گناہ ایسے ہیں جنہیں نماز روزہ بھی نہیں مٹا سکتے۔ عرض کیا گیا یا رسول اللہ پھر کیا چیز انہیں مٹا سکے گی فرمایا طلبِ رزق میں غم و فکر۔ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ قاریوں کی ایک جماعت کے پاس سے گزرے تو دیکھا کہ وہ سر جھکائے بیٹھے ہیں۔ دریافت کیا یہ کون لوگ ہیں، لوگوں نے کہا متوکل۔ فرمایا ہرگز نہیں یہ تو متاکل ہیں۔ جو لوگوں کے مال کھا جاتے ہیں۔ کیا میں تمہیں نہ بتا دوں کہ متوکل کون ہیں؟ عرض کیا گیا ہاں۔ فرمایا متوکل وہ ہے جو زمین میں دانا ڈالتا ہے اور پھر اللہ عزّ وجل پر توکل کرتا ہے۔ اس طرح احادیث و آیات ہیں جو طلبِ رزق کی جد و جہد پر اکساتی ہیں۔ اور کسبِ مال کے لئے عمل کی تلقین کرتی ہیں۔ جس طرح کہ مال سے تمتع اور اکلِ طیبات پر بھڑکاتی ہیں۔ اللہ تعالےٰ فرماتا ہے "قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہٖ والطیبات من الرزق" نیز فرمایا "ولا یحسبن الذین یبخلون بما اٰتاھم اللہ من فضلہٖ ھو خیراً لھم بل ھو شر لھم سیطوقون ما بخلوا بہٖ یوم القیامۃ"، نیز فرمایا "کلوا من طیبات ما رزقنٰکم"، نیز فرمایا "یاایھا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض"، نیز فرمایا "یاایھا الذین اٰمنوا لا تحرموا طیبات ما احل اللہ لکم" نیز فرمایا "وکلوا مما رزقنٰکم حلالاً طیباً" تو ان جیسی آیتیں واضح دلالت کرتی ہیں کہ احکام شرعیہ جو اقتصاد سے تعلق رکھتے ہیں وہ کسبِ مال اور تمتع با لطیبات سے متعلق ہیں۔ اسلام افراد پر اکتساب کو لازم کرتا ہے۔ اور حکم دیتا ہے کہ جو دولت کمائی ہے۔ اس سے فائدہ اٹھائیں تاکہ ملک میں اقتصادی پیش رفت ہو۔ اور ہر فرد کی اساسی ضروریات پوری ہوں اور اسے کمالیاتی ضرورتوں کو پورا کرنے پر قدرت ہو۔ چونکہ مسلمان کو مال کے حاصل کرنے کی

مراعات دی گئی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جب اسلام نے دولت کے حصول کی کیفیت کے احکام صادر کئے تو اس کے حصول کی کیفیت کو گنجلک نہیں بنایا۔ جس سے انسان مال کو حاصل کرتا ہے۔ بلکہ اسے بالکل صاف اور سادہ رکھا۔ کیونکہ اس نے اسبابِ ملکیت کو محدود کر دیا۔ اور ان معاملات کو محدود کر دیا جن سے ملکیت کا مبادلہ ہوتا ہے۔ اور انسان کو نوبنو اسلوب کا اختیار دیا۔ اور ان وسائل کا بھی جن سے وہ کسب کر سکے جبکہ اسلام نے دولت کی پیداوار میں بھی دخل نہیں دیا۔ اور اسباب و معاملات کو ایسے عریض خطوط بنا دیا جو قواعد شرعیہ پہ حاوی ہیں۔ اور ایسے شرعی احکام بنا دیئے جن کے تحت متعدد مسائل ہیں۔ اور جن پہ متعدد احکام قیاس کئے جاتے ہیں۔ تو عمل کو جائز قرار دیا۔ اور اس کے احکام بیان کر دیئے۔ اور انسان کو اجازت دے دی کہ وہ بحیثیت بڑھئی، موچی صنعت کار اور کسان وغیرہ کے کام کرے اور ہدیہ کو بطور عطیہ ملکیت کا سبب قرار دیا اور اجارہ کو وکالت کی حیثیت دی کہ وکیل اپنی اُجرت لے سکتا ہے۔ اس طرح ہم اسبابِ ملکیت اور معاملات کو دیکھتے ہیں۔ کہ شارع نے انہیں بیان کر دیا ہے۔ اور انہیں عام مقاصد کے لئے عام کر دیا ہے۔ اس طرح کہ نوبنو حالات کو وہ شامل ہو سکیں۔ لیکن معاملات میں تجدید نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ انسان انہی معاملات کا پابند ہے۔ جو شریعت میں بیان کئے گئے ہیں۔ لیکن وہ نوبنو معاملات پہ منطبق ہو سکتے ہیں۔ خواہ معاملات کتنے ہی نوبنو پیدا ہوں۔ اس طرح مسلمان مال کے کسب کرنے میں تیز رفتاری سے چل سکتا ہے بغیر اس کے کہ اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ پیدا ہو۔ لیکن اسلام یہ چاہتا ہے کہ اس کا کسب حلال و طیب ہو۔ اس طرح ہر شخص کے لئے آسان ہو گا کہ وہ اپنی ان ضروریات کو پورا کر سکے۔ جن کے پورا کرنے کی اسے ضرورت ہے۔ اور اسلام نے صرف فرد ہی کو کسب پہ نہیں چھوڑا کیا اور صرف اسی کے کسب کو ذریعہ سیرابیٔ حاجات کا نہیں قرار دیا بلکہ بیت المال کو بھی ذمہ دار ٹھہرایا ہے کہ وہ سب کی ضروریات پوری کرے اور مفلس کی

امداد کو حکومت پہ فرض کیا۔ اور ضروریاتِ اُمّت کو پورا کرنا اس پہ لازم قرار دیا۔ کیونکہ اس پہ رعایا کا حق ہے۔ رسول اللہ نے فرمایا ہے "امام چرواہا ہے اور وہ اپنی رعیت کے بارے میں مسئول ہوگا۔ چونکہ حکومت ان واجبات کی ذمہ دار ہے جو شریعت نے اس پہ عائد کئے ہیں۔ لہٰذا اسے حق دیا ہے کہ وہ مالوں پہ ٹیکس وصول کرے، دائمی ٹیکس جیسے جزیہ خراج اور مال زکوٰۃ کو بیت المال کا حصہ قرار دیا۔ اور اس پہ تمام مسلمانوں کے ضروری حقوق کو لازم قرار دیا۔ جیسے راہوں کی اصلاح، شفاخانوں کا قیام، بھوکوں کو کھانا کھلانا وغیرہ اور ملکیتِ عامہ کو اپنی نگرانی میں رکھا کہ مالک حکومت ہے افراد نہیں۔ اور اس بات سے روک دیا ہے کہ وہ کسی کو ان کا مالک بنائے یا ان کے انصرام میں دے۔ کیونکہ ملکیتِ عامہ اولی الامر کے لئے ہے۔ اور رعیت میں سے کسی کے لئے جائز نہیں۔ کہ ان کا مالک بنے مگر یہ کہ اولی الامر اسے متولی بنادیں۔ یہ ملکیتِ عامہ جیسے پٹرول، لوہا، پیتل، تانبا وغیرہ ہے کہ یہ ایسے مال ہیں کہ اُمّت کی اقتصادی پیش رفت کے لئے ان کا برآمد کرنا اور اضافہ کرنا ضروری ہے جب حکومت اموال کی کثرت کر دے اور حالات کی رعایت کا پورا پورا لحاظ کرے اور ہر شخص کسبِ مال میں لگ جائے اور رزق کے لئے کوشش کرے تو دولت اس قدر ہو جائے گی کہ بنیادی ضروریات پوری طرح پوری ہو سکیں گی۔ اور کمالی ضروریات بھی پوری ہو سکیں گی۔ مگر یہ اقتصادی ترقی تب ہی ہو سکتی ہے کہ ہر فرد کسبِ مال پہ لگے اور حکومت کے اموال اور ملکیتِ عامہ میں اضافہ اس لئے ضروری ہے کہ ضروریات کو بذریعہ مال پورا کیا جا سکے۔ مال کی محبت یا فخر و مباہات یا گناہوں پہ خرچ کرنے یا غرور و ظلم کے لئے نہیں ہے۔ اسی لئے رسول اللہؐ فرماتے ہیں "جس نے دنیا کو حلال طلب کیا عفت کے ساتھ تو اللہ تعالےٰ سے وہ ایسے ملے گا جیسے اس کا چہرہ چودھویں کا چاند ہو۔ اور جو کوئی اسے فخر و تکاثر کے لئے طلب کرے گا وہ اللہ سے ایسی حالت میں ملے گا کہ خدا اس سے ناراض ہوگا" نیز فرمایا "تمہارا حصہ تمہارے مال سے اتنا ہی ہے کہ جو کھالیا وہ فنا کر دیا اور جو پہن لیا اسے پرانا کر دیا۔ اور جو صدقہ کر

دیا اُسے باقی رکھا" اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں "اسراف مت کرو، اللہ مسرفوں کو پسند نہیں کرتا" مال کے کسب کو اسلام نے ذریعۂ تمام حاجات بنایا ہے۔ فخر و مفاخرت کے لئے نہیں۔ بس اسلام صرف یہ چاہتا ہے بلکہ اسلام یہ چاہتا ہے کہ پورا اقتصاد حتمی طور پر اللہ کے اوامر و نواہی پر چلے اور مسلمان کو حکم دیا ہے کہ وہ دوسری زندگی کے لئے کسب کرے مگر اپنے دنیوی حصے کو بھی نہ بھولے۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔ "وابتغ فی ما آتاک اللہ الدار الآخرۃ ولاتنس نصیبک من الدنیا واحسن کما احسن اللہ الیک ولاتبغ الفساد فی الارض" اسی لئے اسلام نے فلسفۂ اقتصاد اوامر و نواہی الٰہیہ کے مطابق اعمال اقتصادیہ کے چلانے کو قرار دیا ہے تاکہ اللہ سے تعلق کی بنیاد قائم رہے۔ یعنی وہ نظریہ جس پر اس کی بنیاد ہے کہ زندگی کے مجمع میں تدبیر امور مسلمین اس طرح ہو کہ اعمال اقتصادیہ اس اعتبار سے چلیں جس کا مطالبہ احکامِ شرعیہ باعتبار دین ہونے کے کرتے ہیں اور جب لوگ امور رعایا کے مالک ہیں اور جن کے لوگ متبع ہیں ان کے اعمال اقتصادی احکام شریعت کے پابند ہوں۔ تو ان کے لئے وہ چیز مباح ہو جو اسلام نے مباح کی اور وہ اس چیز کے پابند ہوں جس کا انہیں اسلام نے پابند کیا ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں "وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا" نیز فرمایا "یا ایہا الناس قد جاءتکم موعظۃ من ربکم وشفاء لما فی الصدور" نیز فرمایا "فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم" نیز فرمایا "وان احکم بینہم بما انزل اللہ" اسلام اس امر کا ضامن ہے کہ مسلمان اور لوگ ان احکام کے پابند ہوں۔ اس طرح پر کہ مسلمان اس سیاست کو تقوے کے جذبہ کے ساتھ چلائے اور اس شریعت پر چلائے جو حکومت لوگوں کے لئے نافذ کرے۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔ "یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربٰو ان کنتم مومنین۔" نیز فرمایا "یا ایہا الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ" حتیٰ کہ فرمایا "الا ان تکون تجارۃ حاضرۃ تدیرونہا بینکم فلیس علیکم جناح الا تکتبوہا" تو اسلام نے بیان کر دیا ہے۔ اس کیفیت کو جس کے ذریعہ احکام

جاری کیئے جائیں گے۔ اور اس کیفیت کو بھی جو انہیں ان احکام کے ساتھ مقید کرتی ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں سیاستِ اقتصاد اس بات پر مبنی ہے کہ ہر فرد کی ضروریات کو پورا کیا جائے۔ اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے اور ایک معین مجتمع میں زندگی گزارتا ہے۔ اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ دولت کا اکتساب کیا جائے۔ تاکہ ضروریات کو خوبی سے پورا کیا جا سکے۔ اس کی بنیاد صرف ایک نظریہ پر قائم ہے کہ اعمال کو احکامِ شریعت کے مطابق چلایا جائے اور ہر فرد تقوائے الٰہی کے ساتھ انہیں نافذ کرے، اور حکومت توجیہہ و تشریع و قانون سازی کے ساتھ ان کا نفاذ کرے۔

عام اقتصادی قواعد

اقتصاد کے متعلق احکام شریعت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اس امر سے بحث کرتا ہے کہ لوگ کس طرح دولت سے فائدہ اٹھا سکیں۔ اس کے نزدیک مجتمع کے لیے اہم اقتصادی مسئلہ یہی ہے۔ اور جب وہ اقتصاد پر بحث کرتا ہے تو دولت کے جمع کرنے سے بحث کرتا ہے۔ اور یہ کہ لوگ اس پر کیسے تصرف کریں اور کیسے اپنے درمیان تقسیم کریں۔ لہٰذا وہ احکام جو اقتصاد سے متعلق ہیں تین اصولوں پر مبنی ہیں۔ ملکیّت، ملکیت میں تصرف اور لوگوں کے درمیان تقسیمِ دولت۔

رہی ملکیّت اس حیثیت سے کہ وہ ملکیت ہے، تو وہ اللہ کی ہے۔ اس اعتبار سے کہ وہ مالک الملک ہے اور اس اعتبار سے کہ اس نے تصریح کر دی ہے کہ مال اُسی کا ہے اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں کہ "وآتوھم من مال اللہ الذی آتاکم" لہٰذا مال صرف اللہ واحد کا ہے مگر اس نے انسان کو اپنی طرف سے مال کے لئے خلیفہ بنا دیا ہے اور اس کے ذریعے ان کی مدد کی۔ لہٰذا اس کے لئے حقِ ملکیت قرار دیا۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں "وانفقوا مما جعلکم مستخلفین فیہ"، نیز فرمایا "ویمددکم باموالٍ وبنین"، ہم دیکھتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ جب بھی

مال کا ذکر کرتے ہیں تو اپنی ملکیت بتاتے ہیں۔ اور اپنی طرف منسوب کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں "مال اللہ" اور جب لوگوں کی طرف انتقالِ ملکیت کا ذکر کرتے ہیں۔ تو ملکیت کی نسبت ان کی طرف کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔ "فادفعوا الیہم اموالہم خذ من اموالہم فلکم رؤوس اموالکم واموال اقتسمتموہا مالیعنی عنہ مالہ" علاوہ ازیں یہ حقِ ملکیت جو بذریعہ استخلاف پہنچا ہے۔ تمام افرادِ انسانی کے لئے عام ہے تو انہیں حق ملکیت ہے گو حالی ملکیت نہیں۔ کیونکہ وہ حقِ ملکیت میں خلیفہ بنائے گئے ہیں۔ رہی حالی ملکیّت فردِ معین کے لئے تو اسلام نے اس کے لئے اذنِ الٰہی کی شرط لگائی ہے۔ فردی ملکیت کے واسطے۔ لہٰذا مال کا بالفعل وہ مالک ہوگا جسے شارع نے مالک بننے کی اجازت دی ہے۔ اور یہ اذن ایک خاص دلالت ہے۔ اس بات پر کہ یہ فرد اس مال کا مالک ہے۔ تو تمام لوگوں کی ملکیت میں اپنا خلیفہ بنانا استخلافِ عام کی وجہ سے ہے۔ اور حقِ ملکیّت کو ثابت کرتا ہے۔ اور فردِ معین کا ملکیتِ حالی میں استخلاف اذنِ خاص سے ہے۔ جو شارع کی جانب سے فرد کے لئے اس بارے میں آیا ہے کہ وہ مالک بن سکتا ہے۔

شریعت نے بیان کر دیا ہے کہ ملکیّت فردی ہے لہٰذا ہر فرد اسبابِ تملک سے مال کا مالک بن سکتا ہے۔ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے جو شخص کسی زمین پر دیوار بنا لے وہ اس کی ہے۔ اور ایک تمام امت کے لئے ملکیتِ عامہ ہے۔ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے "لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں پانی، گھاس اور آگ" اور ایک حکومت کی ملکیّت ہے۔ کیونکہ جو بھی مسلمان مرجائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا مال بیت المال کا ہے۔ اور جو کچھ خراج اور جزیہ وغیرہ لیا جائے گا وہ بھی بیت المال کا ہے۔ اور جو کچھ بیت المال کا ہے وہ سوائے زکوٰۃ کے حکومت کی ملکیت ہے۔ اور حکومت کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا مال جہاں چاہے خرچ کرے احکامِ شرعیہ کے مطابق۔ شریعت نے ان اسباب کا بھی بیان کر دیا ہے۔ جن سے فرد مالک ہو سکتا ہے۔ اور ان حالات کا بھی جن سے امت

مالک ہو سکتی ہے۔ اور ان اسباب کا بھی جن سے حکومت مالک ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ کو منع کر دیا ہے۔

رہا ملکیت میں تصرف، تو وہ ملکیتِ عامہ کے بارے میں حکومت کا حق ہے۔ کیونکہ وہ امت کی نائب ہے۔ مگر شارع نے حکومت کو منع کر دیا ہے کہ اس کا مبادلہ نہ کیا جائے اور نہ بطورِ عطیہ دی جائے۔ اس کے علاوہ اسے تصرف کا حق ہے۔ ان احکام کے اعتبار سے جنہیں شریعت نے بیان کر دیا ہے۔ رہا ملکیتِ حکومت اور ملکیتِ فرد کا معاملہ تو ان کے بارے میں تصرف واضح ہے۔ بیت المال کے احکامات سے اور معاملات کے احکام سے یعنی بیع اور رہن وغیرہ سے۔ شارع نے حکومت کو اجازت دی ہے اور فرد کو بھی کہ وہ اپنی ملکیت میں بصورتِ مبادلہ وصلہ وغیرہ تصرف کر سکتے ہیں۔ ان احکام کے مطابق جو شریعت نے بیان کئے ہیں۔ رہا لوگوں کے درمیان تقسیم دولت کا معاملہ تو وہ اسبابِ ملکیت اور معاملات میں طبعی طور پر جاری ہوتا ہے۔ مگر لوگ اپنے قویٰ کے اعتبار سے اور حاجتوں کو پورا کرنے کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ جس کی بناء پر دولت کی تقسیم میں تفاوت ہونا ضروری ہے۔ لوگوں کے درمیان اس تقسیم دولت میں بد وضعی کا احتمال ہے۔ تو ہو سکتا ہے کہ تقسیم کی بد وضعی کی وجہ سے مال ایک گروہ کے ہاتھوں میں سمٹ جائے اور دوسرا گروہ محروم رہ جائے۔ اور تبادلِ ثابت کا ذریعہ یعنی سونا چاندی ذخیرہ ہونے لگے۔ اس لئے اسلام روکتا ہے کہ تونگروں کے درمیان دولت کا تداول نہ رہے۔ بلکہ سارے لوگوں کے درمیان تداول ہونا ضروری ہے۔ اسلام سونے چاندی کے ذخیرہ کرنے کو منع کرتا ہے اگرچہ ان کی زکوٰۃ نکال دی جائے۔

اِنفرادی ملکیّت

انسان کی فطرت ہے کہ وہ اپنی ضروریات کو پورا کرنا چاہتا ہے۔ اِسی لئے اُس کی یہ

بھی فطرت ہے کہ وہ مال جمع کرتا ہے۔ تاکہ ضروریات کو پورا کر سکے اور اس کے جمع کرنے لئے کوشش کرنا بھی اس کی فطرت ہے۔ کیونکہ انسان کا اپنی بھوکوں کو فرو کرنا ایک حتمی امر ہے جس سے وہ ہاتھ نہیں دھو سکتا۔ اسی لئے انسان کا دولت جمع کرنا فطری امر ہونے کے علاوہ ایک وجوبی امر ہے۔ اس لئے انسان کو دولت جمع کرنے سے روکنا فطرت کے خلاف ہے۔ اِس طرح اسے ایک حد سے زیادہ جمع کرنے سے روکنا بھی خلافِ فطرت ہے۔ اس لئے یہ طبعی بات ہے کہ انسان اور دولت جمع کرنے کے درمیان حائل نہ ہوا جائے۔ اور نہ جمع کرنے کی کوشش کے درمیان حائل ہوا جائے۔ مگر یہ جمع کرنا اس طرح نہ ہو کہ جیسے چاہے جمع کرے اور جیسے چاہے کوشش کرے۔ اور جیسے چاہے تصرّف کرے۔ کیونکہ ایسا کرنے سے بدنظمی اور اضطراب پیدا ہو جائے گا۔ اور شر و فساد کا سبب بن جائے گا۔ اس لئے کہ لوگ اپنے قویٰ اور ضروریات کے پورا کرنے میں مختلف نوع کے ہیں۔ لہٰذا اگر ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا تو قوی لوگ دولت جمع کر لیں گے اور کمزور محروم رہ جائیں گے اور مریض و معذور ہلاک ہو جائیں گے۔ اور افراط والے شہوتوں میں غرق ہو جائیں گے۔ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ لوگوں کو دولت جمع کرنے پر قادر کرنے اور کوشش کرنے پر ایسے طریق پر چلایا جائے کہ تمام لوگوں کی اساسی ضروریات پوری ہو سکیں۔ اور وہ اِس قابل بھی رہیں کہ اپنی کمالی ضروریات کو پورا کر سکیں۔ اس لئے یہ ضروری ہوا کہ جمع کرنے کی تحدید کر دی جائے۔ ایک معین کیفیت کے ساتھ جو سادہ ہو کہ سب لوگ اس پر قادر ہو سکیں۔ اپنی اپنی قویٰ اور ضروریات کے مطابق۔ اور فطرت کے بھی مطابق ہو کہ اساسی ضروریات پوری ہو سکیں۔ اور غیر اساسی ضروریات کو پورا کرنے پر قدرت ہو سکے۔ لہٰذا ملکیت کو محدود بالکیف کرنا ضروری ہوا اور ملکیت سلب کرنے والوں سے جنگ کی جائے کیونکہ یہ فطرت کے خلاف ہے اور جو لوگ ملکیت کو ایک خاص مقدار میں محدود کرتے ہیں۔ ان سے بھی جنگ کی جائے۔ کیونکہ اس طرح کرنے سے انسان کی کوشش مال جمع کرنے

کے لئے محدود ہو جائے گی۔ اور یہ فطرت کے خلاف ہے۔ اور آزادیٔ ملکیت سے جنگ ہے کیونکہ اس سے لوگوں کے تعلقات میں انتشار پیدا ہو جائے گا اور شر و فساد کا سبب ہوگا۔ اسلام نے انفرادی ملکیت کو مباح قرار دیا ہے۔ اور کیفیت کے ساتھ اس کی تحدید کر دی ہے۔ کمیت کے ساتھ نہیں۔ لہٰذا اسلام فطرت کے مطابق ہے۔ اس نے لوگوں کے آپس کے تعلقات کو منظم کر دیا اور لوگوں کو اپنی ہر قسم کی بھوک کی سیرابی کی اجازت دے دی۔

انفرادی ملکیّت کی تعریف

انفرادی ملکیت شرعی حکم ہے جس کا تعلق ذات یا منفعت سے ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ جس کی تحویل میں دی جائے وہ اس سے متمتع ہو اور اس سے معاوضہ لیا جائے۔ جیسے انسان روٹی یا گھر کا مالک ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ روٹی کا مالک ہو جاتا ہے وہ اسے کھا سکتا ہے یا فروخت کر کے اس کی قیمت وصول کر سکتا ہے۔ اور گھر کی ملکیت سے وہ اس میں رہ سکتا ہے یا اسے بیچ کر قیمت وصول کر سکتا ہے۔ روٹی اور گھر دونوں ذات ہیں اور شرعی حکم یہ ہے کہ شارع نے انسان کو اجازت دی ہے کہ وہ اسے فنا کر کے فائدہ اٹھائے یا بصورت منفعت و مبادلہ کام میں لائے۔ متمتع ہونے کی یہ اجازت واجب کرتی ہے کہ مالک اس پر قادر ہو۔ اسے اجازت ہے کہ روٹی کو کھائے اور گھر میں رہ لے۔ جیسا کہ اسے اجازت ہے کہ فروخت کر دے تو روٹی کی نسبت شرعی حکم اس کی ذات سے تعلق رکھتا ہے کہ اسے فنا کر دینے کی اجازت ہے۔ اور گھر کے متعلق حکم شرعی منفعت سے تعلق رکھتا ہے۔ یعنی اس میں رہنے کی اجازت ہے۔ اس طرح ملکیّت شارع کی طرف سے اجازت نامہ ہے کہ اس کی ذات سے فائدہ اٹھائے۔ لہٰذا ملکیت جب ہی ثابت ہو گی جب شارع اسے قائم کرے اور اس کے اسباب کو مانے۔ تو کسی چیز کی ذات کے بارے میں حقِ ملکیّت خود اس چیز کی ذات سے نہیں ہے۔ یا اس کی فطرت کی وجہ سے نہیں ہے۔ یعنی اس کے نافع یا غیر نافع

ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ شارع کی اجازت سے ہے۔ اور اس لئے ہے کہ اُس نے وہ سبب بنایا جو کسی چیز کی ذات میں ملکیت کو مباح کرتا ہے۔ جو ملکیتِ شرعی کا سبب ہے۔

اس لئے بعض چیزوں کی ملکیت کو منع کر دیا ہے اور بعض کے لئے اجازت دے دی ہے اور بعض معاملات کی اجازت دے دی اور بعض سے روک دیا ہے۔ لہٰذا شراب و خنزیر کی ملکیت کو مسلمان کے لئے جائز قرار نہیں دیا۔ جس طرح کہ مالِ ربوٰ اور مالِ قمار کی ملکیت کو حرام قرار دیا ہے کہ دولتِ اسلامیہ کا کوئی بھی فرد ان کا مالک نہیں بن سکتا۔ بیع کی اجازت دی اور اسے حلال قرار دیا اور سود سے روکا اور اسے حرام قرار دیا۔ اور شرکتِ عنان کی اجازت دی اور تعاونی جمعیات، شیرز اور انشورنس سے روک دیا۔

ملکیتِ مشروعہ کی چند شرائط ہیں جس طرح کہ ملکیت میں تصرف کرنے کے لئے کچھ پابندیاں ہیں۔ اس طرح کہ ملکیت مصلحتِ عامہ اور مصلحتِ فرد سے باہر قدم نہ رکھے۔ اس حیثیت سے کہ وہ فرد، جماعت کا ایک جزو ہے نہ یہ کہ وہ فرد منفصل ہے اور اس اعتبار سے وہ مجتمع معین میں ایک انسان ہے۔ اور مملوکہ چیز سے نفع اندوزی شارع کے اختیار دینے سے ہوئی۔ یعنی اصل ملکیت شارع کی ہے۔ جو اس نے فرد کو عطا کر دی جس کے لئے اس نے ایک شرعی سبب پیدا کر دیا تھا۔ لہٰذا یہ ملکیت شارع کی طرف سے جماعت کے ایک فرد کے لئے مخصوص شئی کے بارے میں ہے۔ جس کا اسے حق نہ تھا۔ اگر شریعت کی طرف سے یہ تملک نہ ہوتی۔

علاوہ ازیں کسی چیز کی ملکیت اس کی ذات کی ملکیت بھی ہے اور اس کی منفعت کی بھی ملکیت ہے۔ یہ صرف منفعت کی ملکیت نہیں ہے۔ اگرچہ ملکیت سے مقصدِ حقیقی ذات سے نفع اندوزی ہے۔ ایک خاص منفعت جسے شرع نے بیان کر دیا ہے۔

انفرادی ملکیت کی اس تعریف کی روشنی میں ممکن ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ یہاں کچھ اسباب ایسے ہیں جو ملکیت کو جائز قرار دیتے ہیں اور کچھ ایسے احوال ہیں جو اس ملکیت میں

تصرف کرنے کے لئے سازگار ہیں اور ایک کیفیت ہے جو ملکیت سے نفع اندوزی کے لئے مددگار ہے۔ اور ایسے حوادث بھی ہیں جو حقِ ملکیت فردیہ پر دست اندازی کر سکتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ مذکورہ بالا تعریف سے یہ سمجھا جائے کہ حقیقی معنی حصول کے کیا ہیں جنہیں شریعت نے جائز قرار دیا ہے۔ اور اس حصول کے لئے کوشش کے کیا معنی ہیں۔ اور اس کے ساتھ متمتع ہونے کا کیا مطلب ہے۔ دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیئے کہ مذکورہ بالا تعریف ملکیت کے حقیقی معنی پر دلالت کرتی ہے۔

ملکیت کا مفہوم

ملکیتِ فردیہ کا حق، فرد کے لئے حقِ شرعی ہے۔ لہٰذا فرد کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ منقولہ اور غیر منقولہ مال جمع کرے اور یہ حق تشریح و توجیہہ سے محفوظ و محدود ہے۔ اور یہ حقِ ملکیت ایک ایسی مالی قیمت والی چیز ہے۔ جس کی شریعت تحدید کرتی ہے۔ کیونکہ شریعت یہ مراد لیتی ہے کہ انفرادی ملکیت کے یہ معنی ہیں کہ فرد کو اپنی ملکیت میں تصرف کا پورا پورا اختیار ہو جس طرح اُسے اپنے اختیاری اعمال کا پورا پورا اختیار ہے۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ حقِ ملکیت کی تحدید ایک بدیہی امر ہے۔ اوامر و نواہی الٰہی کی حدود میں۔

ملکیت کی یہ تحدید ان جائز اسبابِ ملکیت میں ظاہر ہے جن سے حقِ ملکیت ثابت ہوتا ہے اور ان احوال میں جن پر عقوبات مترتب ہوتی ہیں۔ اور ان احوال میں جن میں سزائیں لاگو نہیں ہوتیں۔ جیسے سرقہ کی تعریف اور یہ کہ اسے کب سرقہ کہا جائے گا۔ اور سلب کی تعریف اور غصب وغیرہ کی تعریف .... جیسا کہ یہ تحدیدِ حقِ تصرف ملکیت میں بھی ظہور کرتی ہے۔ اور ان احوال میں بھی جن میں یہ تصرف مباح ہے اور ان احوال میں بھی جن میں یہ تصرف ممنوع ہے۔ اور ان احوال کی تعریف اور ان کے حوادثات کے بیان میں بھی۔

اسلام جب ملکیت کی تحدید کرتا ہے تو اُسے کمیت کے ساتھ محدود نہیں کرتا بلکہ کیفیت کے

ساتھ محدود کرتا ہے اور یہ تحدید بالکیفیت مندرجہ ذیل امور میں ظاہر ہے۔

۱۔ اسبابِ ملکیت میں تحدید اور ملکیت کے نمو میں تحدید نہ کہ مالِ مملوک کی کمیت میں تحدید۔

۲۔ کیفیتِ تصرف میں تحدید۔

۳۔ خراجی زمین حکومت کی ملکیت ہو گی افراد کی نہیں۔

۴۔ انفرادی ملکیت کو جبراً ملکیتِ عامہ خصوصی حالات میں بنا دیا جائے گا۔

۵۔ جس شخص کے وسائل اپنی ضروریات کو پورا کرنے سے کوتاہ ہوں۔ اسے اتنا دینا کہ وہ اپنی ضروریات کو ان کی حدود میں پورا کر سکے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انفرادی ملکیت کے معنی فرد کے لئے اپنی ملکیت پر ایجادِ قدرت کا نام ہے۔ ایک کیفیتِ معینہ محدودہ کے ساتھ، اس طرح ملکیت، فرد کے لئے حقِ شرعی قرار دے دی گئی ہے۔ شریعت نے فرد کے حقِ ملکیت کی حفاظت حکومت پر واجب کر دی ہے۔ اور اس کا احترام وحفاظت اور عدم دست درازی کو اس پر واجب کر دیا ہے۔ اسی لئے سخت سزائیں رکھی گئی ہیں، ہر شخص کے لئے جو اس حق کے ساتھ کھیلے۔ خواہ سرقہ کے ذریعہ یا چھین کر یا کسی بھی غیر مشروع طریق پر۔ شریعت نے ہر ایک پر سخت سزا مقرر کی ہے اور نفوس کی اصلاح کے لئے ایسی باتیں مقرر کی ہیں کہ وہ اس مال کی طرف نہ دیکھیں جس کی ملکیت کا حق انہیں نہیں پہنچتا۔ کیونکہ حلال مال وہ ہے جس پر ملکیت کا مفہوم منطبق ہو، اور حرام مال ملکیت نہیں ہے۔ اور اس پر ملکیت کا مفہوم منطبق نہیں ہوتا۔

ملکیتِ مال کے اسباب

مال ہر وہ چیز ہے جسے مال بنایا جا سکے۔ خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو اور سببِ ملکیت سے مراد وہ سبب ہے جس سے کسی شخص کے لئے ملکیتِ مال پیدا ہو جائے جبکہ وہ اس کی ملکیت

نہ تھا۔ رہی مبادلہ کی ساری قسمیں وہ مال کی ملکیت کا سبب نہیں ہیں۔ وہ چیزوں کی ملکیت کا سبب ہیں۔ کیونکہ ان سے مال کی ایک خاص ذات کی ملکیت، مال کی ایک خاص ذات کے تبادلہ سے ہو جاتی ہے۔ تو مال دراصل مملوک ہے۔ البتہ اس کی اشیاء کا ایک دوسرے کے ساتھ مبادلہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مال کی افزونی جیسے نفع تجارت، اجرت بیت، غلہ زراعت یا جو اس کے مشابہ ہیں، اسباب ملکیتِ مال نہیں ہیں۔ کیونکہ اگرچہ ان میں بعض جدید مال داخل ہو گیا ہے۔ مگر وہ دوسرے مال سے پیدا ہوا ہے لہذا وہ اسباب افزائشِ مال ہیں اسبابِ ملکیت مال نہیں ہیں۔ اور موضوعِ بحث وہ ایجاداً ملکیتِ مال ہے۔ دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیے کہ وہ ابتداءً مال کا حصول ہے۔ اسبابِ ملکیت اور اسبابِ افزائشِ ملکیت میں یہ فرق ہے کہ ملکیت کہتے ہیں مال پر ابتداءً قابض ہونا۔ یعنی اصلِ مال کا حصول اور ملکیت کی افزائش یہ ہے کہ اس مال کی مزید افزائش کی جائے جس کا انسان مالک بنا تھا۔ تو مال موجود ہے البتہ اس میں افزائش و کثرت ہو گئی ہے۔ اور شریعت نے ملکیت اور افزائشِ ملکیت کے بارے میں احکامات بیان کر دیئے ہیں۔ لہذا معاملات از قسم بیع و اجارہ ان احکامات سے ہیں۔ جو مال کی افزائش سے متعلق ہیں۔ اور شکار و مضاربت ان احکام سے ہیں۔ جو ملکیت سے تعلق رکھتے ہیں۔ تو اسبابِ ملکیت اسبابِ حصولِ اصل ہیں اور اسبابِ افزائشِ ملکیت اسبابِ تکثیرِ اصل مال ہیں۔ جس کا ہم تجزیہ کر کے بتا چکے ہیں کہ اسباب ملکیت میں سے کسی سبب سے حاصل ہوتا ہے۔

تملیکِ مال کے شرعی اسباب ہیں جن کو شارع نے اسبابِ معینہ میں محصور کر دیا ہے جن سے تجاوز نہیں کیا جا سکتا۔ لہذا ملکیتِ مال کے سبب ان اسباب میں محصور ہیں۔ جنہیں شریعت نے بیان کر دیا ہے۔ اور ملکیت کی جو تعریف گزر چکی ہے کہ وہ ایک حکمِ شرعی ہے جو ذات یا منفعت سے متعلق ہے۔ وہ حکم دیتی ہے کہ شارع کی اجازت سے ہونی چاہیئے۔ تاکہ ملکیت ثابت ہو سکے۔ لہذا ایسے اسباب ہونے چاہییں جن کی شارع اجازت

دے۔ تاکہ ملکیت حاصل ہو۔ لہٰذا جب شرعی سبب پایا جائے گا۔ تو مال کی ملکیت پائی جائے گی۔ اور جب شرعی سبب نہیں پایا جائے گا تو مال کی ملکیت بھی نہیں پائی جائے گی۔ اگرچہ وہ شخص اسے فعلاً حاصل کرلے۔ کیونکہ ملکیت اس حصول مال کو کہتے ہیں۔ جو ایسے شرعی سبب سے ہو جس کی شریعت نے اجازت دی ہو۔ شریعت نے اسباب ملکیت کو احوالِ معینہ کے ساتھ محدود کر دیا ہے۔ جو معین تعداد میں بیان کئے گئے ہیں۔ انہیں مطلق نہیں چھوڑا اور انہیں وسیع وعریض واضح خطوط کی شکل میں ظاہر کر دیا ہے۔ جن کے تحت بہت سے اجزاء درج ہیں۔ جو ان کے فروعات ہیں۔ اور ان کے احکامات کے مسائل ہیں۔ اور ان کی تعلیل، معین کلی علل کے ساتھ نہیں کی ہے کہ اس پر دوسری کلیات کو قیاس کیا جا سکے۔ یہ اس طرح کہ نئے ضروریات نو پیدا مالوں میں ہوتے ہیں۔ معاملات میں نہیں ہوتے۔ یعنی نظامِ تعلق میں نہیں ہیں۔ بلکہ اس کے موضوع میں ہیں۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ معاملات کو احوالِ معینہ میں محصور کر دیا جائے۔ جو نو بنو اور متعدد ضروریات پر منطبق ہو سکیں۔ مال پر اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے اور کوشش پر اس حیثیت سے کہ وہ کوشش ہے۔ اس طرح انفرادی ملکیت کی تحدید اس طور پر ہے کہ وہ فطرت کے مطابق ہے۔ اور اس ملکیت کی تنظیم کرتی ہے۔ حتیٰ کہ مجتمع ان خطرات سے محفوظ ہو جائے۔ جو اس کو مطلق چھوڑ دینے پر پیش آتے۔ کیونکہ انفرادی ملکیت طبیعتِ بقاء کا ایک مظہر ہے۔ جس طرح نکاح فطرت نوعی کا ایک مظہر ہے۔ اور جس طرح عبادت فطرتِ مذہبیت کا ایک مظہر ہے۔ تو اگر ان مظاہر حیات کو پورا کرنے کی کھلی چھٹی دے دی جائے تو انتشار و اضطراب پیدا ہو جائے گا یا شاذونادر وہ پورے ہو سکیں گے۔ یا غلط طور پر پورے ہو سکیں گے۔ لہٰذا کیفیت کی تحدید ضروری ہے۔ جس سے انسان مال کو حاصل کر سکے۔ حتیٰ کہ امت کے تھوڑے سے افراد مال کے حاکم نہ بن بیٹھیں۔ اور کثیر تعداد اپنی بعض ضروریات کے پورا کرنے سے محروم نہ ہو جائے اور تاکہ مال کو مال کی خاطر نہ کمایا جائے کہ انسان لذیذ زندگی کا

مزا ہی کھو بیٹھے۔ اور لوگوں کو مال کے حصول سے روک دے۔ اور خزانوں اور تجوریوں میں اسے بند کر دے۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اسباب تملیک کو محدود کر دیا جائے۔

احکامِ شرعیہ کے استقراء سے جو مال کے متعلق انفرادی ملکیت کا فیصلہ صادر کرتے ہیں ظاہر ہوتا ہے کہ اسبابِ ملکیت پانچ اسباب میں محصور ہیں۔

ا۔ عمل۔

ب۔ وراثت۔

ج۔ مال کی ضرورت زندگی کے لئے۔

د۔ حکومت کا رعیت کو مال دینا۔

ہ۔ وہ مال جو لوگ افراد سے لیتے ہیں، بغیر کسی مال یا کوشش کے۔

اسبابِ ملکیت میں سے سب سے پہلا سبب

عمل

کسی بھی مال کی اشیاء میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے خواہ وہ فطری طور پہ پائی جائیں۔ جیسے نباتات یا کسی انسان کے عمل سے وجود میں آئیں جیسے روٹی اور موٹر کار کہ یہ عمل سے حاصل ہوتے ہیں۔

چونکہ عمل کا لفظ وسیع معنی رکھتا ہے۔ اور عمل کی متعدد اقسام ہیں۔ مختلف شکلیں اور مختلف نتائج ہیں۔ کیونکہ شارع نے عمل کے لفظ کو مطلق نہیں چھوڑا ہے۔ اور نہ عمل کی کسی خاص صورت کی تشریح کی ہے۔ بلکہ مخصوص و محدود اعمال کی تصریح کر دی ہے تو اپنی اس تصریح میں ان اعمال کی نشاندہی کر دی ہے۔ جو اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ وہ ملکیت کا سبب بن سکیں۔ احکام شرعیہ کے استقراء سے جو اعمال کی تصریح کرتے ہیں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عمل جو جائز ہے اور ملکیت کا سبب بنتا ہے مندرجہ ذیل قسموں پر منقسم

ہے۔

۱۔ مردہ زمینوں کو زندہ کرنا۔

۲۔ زمین یا فضا میں جو کچھ ہے اسے نکالنا۔

۳۔ شکار۔

۴۔ دلالی۔

۵۔ مضاربت

۶۔ مساقات۔

۷۔ دوسروں کے لئے مزدوری پہ کام کرنا۔

مُردہ زمین کو زندہ کرنا

مردہ زمین اسے کہتے ہیں جس کا کوئی مالک نہ ہو اور اس سے کوئی شخص نفع نہ اٹھاتا ہو۔ اس کے زندہ کرنے کا یہ مطلب ہے کہ اس میں کھیتی باڑی کی جائے۔ یا درخت لگا دیئے جائیں یا مکان بنا لیا جائے۔ دوسری عبارت میں یوں سمجھنا چاہیئے کہ اس کے کسی بھی طریق پہ استعمال کو جو اسے زندہ کر دے۔ احیائے موات ہے اور کسی شخص کا اسے زندہ کر دینا اسے اس کا مالک بنا دیتا ہے۔ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے جو شخص مردہ زمین کو زندہ کر دے وہ اسی کی ہے۔ نیز فرمایا جو کسی زمین پہ دیوار کھینچ دے وہ زمین اس کی ہے۔ نیز فرمایا جو شخص کسی ایسی چیز کی طرف سبقت کرے جس کی طرف کسی مسلم نے سبقت نہیں کی تو وہ اسی کی ہے۔ اس بارے میں مسلم و ذمی میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ حدیثیں مطلق ہیں اور اس لئے بھی کہ ذمی جو کچھ صحراؤں، جھاڑیوں اور پہاڑوں سے حاصل کرے گا۔ وہ اس کی ملکیت ہو گا۔ اس سے چھیننا جائز نہیں۔ لہٰذا مردہ زمین کو بدرجہ اولیٰ اس کی ملکیت ہونا چاہیئے۔ یہ بات ہر زمین کے لئے عام ہے۔ خواہ وہ دارالسلام

کی ہو یا دارالحرب کی یا خواہ عشری زمین ہو یا خراجی۔ مگر شرطِ ملکیت یہ ہے کہ وہ زمین تین سال کے اندر اندر بار آور ہو جائے اور زمین کا یہ احیاء بذریعہ پیداوار جاری رہے۔ اگر تین سال کے اندر پیداوار نہ ہو سکے یا یہ کہ وہ قبضہ کرنے کے بعد اسے متواتر تین سال تک چھوڑے رکھے۔ تو اس کی ملکیت کا حق ساقط ہو گیا۔ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے' عام زمین اللہ اور رسول کے لئے ہے۔ پھر اس کے بعد تمہاری ہے۔ تو جو کوئی مردہ زمین کو زندہ کرتا ہے وہ اسی کی ہے۔ اور بعد تین سال کے کسی روکنے والے کو کوئی حق نہیں رہتا۔

زمین کے اندر سے کچھ نکالنا

عمل کی ایک قسم یہ ہے کہ زمین کے اندر سے کچھ نکالا جائے جو جماعت کی ضروریات سے نہ ہو۔ جیسے زمین کے اندر کوئی مخفی چیز۔ یعنی ایسی چیز جو عامتہ المسلمین کا حق نہیں ہے۔ جو فقہی تعبیر کے مطابق ہو۔ اس کا نکالنے والا پانچ خمس کا مالک ہو گا اور ایک خمس بطورِ زکوٰۃ دے گا۔ لیکن اگر وہ چیز ضروریات مجتمع سے ہے۔ یعنی عامتہ المسلمین کا حق ہے تو وہ ملکیت عامہ میں داخل ہو گی۔ اس کے متعلق یہ ضابطہ ہے کہ جو چیز کسی انسان نے گاڑی ہو یا اتنی محدود مقدار میں ہو کہ مجتمع کو اس کی ضرورت نہ ہو تو وہ رکاز ہے اور جو چیز اصلی ہو اور مجتمع کو اُس کی ضرورت ہو وہ رکاز نہیں ہے۔ وہ عام ملکیت ہے۔ اور وہ چیز جو اصلی تو ہو مگر جماعت کو اس کی ضرورت نہ ہو' جیسے وہ مقامات جہاں سے عمارتی پتھر نکالا جاتا ہے وغیرہ۔ ایسی چیز رکاز یا ملکیتِ عامہ میں داخل نہیں ہو گی۔ بلکہ وہ انفرادی ملکیت میں داخل ہو گی۔ رکاز کی ملکیت اور اس سے خمس کی ادائیگی حدیث شریف سے ثابت ہے۔ عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے اور اس نے اپنے دادا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو

فرمایا "لقطہ وہ ہے جو چلتی راہ پہ پڑا ہو یا آباد جگہ پہ ہو تو سال بھر تک اس کا اعلان کرے اگر اس کا مالک آجائے تو اس کا ورنہ تمہارا۔ اور جو چیز عام شاہراہ پہ نہ ہو آباد بستی میں ہو تو اس میں اور رکاز میں خمس ہے"۔ باطن زمین سے جو کچھ نکالا جاتا ہے جو اس کا حکم ہے۔ وہی فضا سے نکالی ہوئی چیز کا ہوگا۔ جیسے اس سے آکسیجن یا ہائیڈروجن نکالا جائے۔ یہی حال ہر اس چیز کا ہے جس کو شریعت نے مباح قرار دیا ہے۔ جسے اللہ نے پیدا کیا اور نفع عام کے لئے چھوڑ دیا۔

شکار

کام کی ایک قسم شکار ہے۔ لہٰذا مچھلی کا شکار، موتی، مونگا، اسپنج اور جو کچھ بحری شکار کی قسم سے ہے۔ اس کا مالک وہ ہوگا جس نے اسے شکار کیا ہے۔ جیسے پرند اور حیوان کے شکار کا حال ہے۔ اور برّی شکار کا حکم ہے کہ وہ اس شخص کی ملکیت ہے جس نے شکار کیا۔ اللہ تعالے فرماتے ہیں "احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم وللسیارۃ وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما" نیز فرمایا "واذا حللتم فاصطادوا" نیز فرمایا یسالونک ماذا احل لھم قل احل لکم الطیبات وما علمتم من الجوارح مکلبین تعلمونھن مما علمکم اللہ فکلوا مما امسکن علیکم واذکروا اسم اللہ علیہ" ابو ثعلبہ خشنی نے روایت کی ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس حاضر ہوا۔ میں نے عرض کی "یا رسول اللہ میں سرزمین شکار میں رہتا ہوں۔ اپنی کمان سے شکار کرتا ہوں اور اپنے سدھائے ہوئے کتے سے اور بغیر سدھائے کتے سے بھی تو فرمائیے میرے لئے کیا حلال ہے؟ آپ نے فرمایا "تم نے جو یہ بیان کیا ہے کہ میں سرزمین شکار میں ہوں تو جو کچھ تم نے کمان سے شکار کیا۔ اور اللہ کا اس پہ نام لیا اسے کھالو اور جسے سدھائے ہوئے کتے سے شکار کیا اور اللہ کا نام لیا اسے بھی کھالو اور جو بغیر سدھائے

کتے سے شکار کیا تو اسے ذبح کر کے کھالو۔

دلالی

سمسار اس شخص کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کے لئے اجرت پہ بیع وشراء کرے دلال بھی اسی کو کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ بھی دوسرے کے لئے اجرت پر بیع وشراء کرتا ہے۔ دلالی ایک ایسا پیشہ ہے اور عمل کی ایک قسم ہے جس سے انسان شرعاً مال کا مالک ٹھہرتا ہے۔ قیس بن ابی عزرہ کنانی سے روایت ہے " انہوں نے فرمایا کہ ہم مدینہ میں غلہ کی بوریاں بیچا کرتے تھے۔ اور اپنے آپ کو سماسرہ کہتے تھے۔ ایک دفعہ رسول اللہ تشریف لائے اور ہمیں اس سے اچھا نام عطا فرمایا اور کہا " اے گروہ تجار! بیع میں لغو اور حلف مل جاتے ہیں۔ لہٰذا انہیں صدقہ سے جوڑ دو۔" اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ فروخت کنندہ اپنے مال کی تعریف میں مبالغہ کرتا ہے۔ حتیٰ کہ لغو باتیں کہہ جاتا ہے۔ اور کبھی اپنے سامان کی نکاسی کے لئے قسمیں بھی کھاتا ہے لہٰذا اسے صدقہ کرنا چاہیئے تاکہ اثرِ بد مٹ جائے۔ یہ ضروری ہے کہ جس بیع وشراء کے لئے اسے اجرت پر لیا گیا ہے۔ وہ معلوم ہو یا بصورتِ مال اور یا بصورتِ مدت لہٰذا اگر کوئی اسے اجرت پر لے کر اس کے لئے فلاں گھر خریدے یا فلاں سامان تو یہ صحیح ہے اور اگر اس بات پر اجرت پر لے کہ صبح تک اس کے لئے خریدے یا فروخت کرے تو یہ بھی صحیح ہے۔ لیکن اگر عملِ مجہول کے لئے اجرت پر لے تو یہ فاسد ہے۔

لیکن یہ دلالی نہیں جو بعض جرأت مند کرتے ہیں۔ کہ تاجر اپنی طرف سے ایک قاصد بھیج دیتا ہے تاکہ کسی سے اس کے لئے سامان خریدے تو وہ دوسرا شخص اسے مال دے دے۔ اس کے بقدر جو اس نے اس کے پاس سے خریدا ہے۔ اور اسے قیمت میں محسوب نہ کرے۔ بلکہ اسے بطورِ دلال ہونے کے تاجر سے لے جیسے آج کل

کمیشن کہتے ہیں۔ یہ دلالی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ شخص وکیل ہے اس تاجر کی طرف سے جس کے لئے خریدا ہے۔ تو جو کچھ قیمت میں کمی ہو گی وہ مشتری کا حق ہے۔ قاصد کا نہیں، لہذا اس کے لئے اس کا لینا حرام ہے۔ بلکہ یہ تو اس شخص کا حق ہے جس نے اسے بھیجا ہے مگر یہ کہ بھیجنے والا اسے اجازت دے دے تو جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنے خادم کو بھیجا یا دوست کو تاکہ اس کے لئے کچھ خرید لائے۔ اور فروخت کنندہ اسے مال دے یعنی کمیشن اس کی خریداری کی بناء پر تو اس کے لئے لینا جائز نہیں کیونکہ یہ دلالی نہیں سرقہ ہے۔ اس شخص کے مال سے جس نے اسے بھیجا تھا۔ وہ بھیجنے والے کا حق ہے۔ اور قاصد مشتری کا حق نہیں ہے۔

مضاربت

مضاربت یہ ہے کہ دو آدمی ایک تجارت میں شریک ہوں۔ ایک کا مال اور دوسرے کا عمل، یعنی ایک شخص جسمانی طور پر اور دوسرا مالی طور پر شریک ہو اور دوسرے کا مال ہو اور دونوں ایک معین نفع پر متفق ہو جائیں جیسے تہائی یا نصف نفع مثلاً یہ کہ ایک شخص ہزار روپے دے اور دوسرا اس سے کام کرے۔ اور نفع دونوں کے درمیان تقسیم ہو۔ ضروری ہے کہ مال کام کرنے والے کے سپرد کر دیا جائے۔ اور اس پر چھوڑ دیا جائے کیونکہ مضاربت کا یہ تقاضا ہے۔ کہ مالِ مضروب اس کے سپرد کر دیا جائے اور کام کرنے والے پر ضروری ہے کہ وہ ثلث یا نصف یا جس پر دونوں متفق ہوں نفع کو طے کرے اور یہ ہر جزئی اعتبار سے معلوم ہو۔ اور چونکہ مضارب کو نفع کا استحقاق اپنے کے کام کی وجہ سے ہے لہذا جائز ہے۔ کہ وہ قلیل وکثیر نفع پر متفق ہو جائیں جیسے اجارہ میں اجرت ہوتی ہے یا جیسے مساقاۃ کی صورت میں کچھ کھجوریں طے ہو جاتی ہیں مضاربت ایک قسم کا عمل ہے۔ جو شرعاً سببِ ملکیت بن سکتا ہے۔ لہذا مضارب اس مال کا مالک ہو

سکتا ہے۔ جو اس نے بطورِ نفع مضاربت سے کمایا۔ جس پر دونوں متفق تھے۔ اور مضاربت ایک قسم کی شرکت بھی ہے۔ کیونکہ یہ شرکتِ بدن و مال ہے۔ اور شرکت ان معاملات سے ہے۔ جن کی شریعت نے اجازت دی ہے۔ علیہ السلام نے فرمایا ہے۔ اللہ نے فرمایا ہے میں دو شریکوں کا ثالث ہوں۔ جب تک کہ ایک دوسرے کے ساتھ خیانت نہ کرے جب ایک دوسرے کے ساتھ خیانت کرتا ہے تو میں ان دونوں کے درمیان نہیں رہتا نیز علیہ السلام نے فرمایا۔ "اللہ کا ہاتھ شریکوں پر ہے۔ جب تک کہ وہ خیانت نہ کریں" روایت ہے کہ عباس بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ جب مضاربت پر مال دیتے تو مضارب سے شرط لگاتے کہ مال کو لے کر کسی سمندر میں نہ جائے۔ نہ کسی صحرا میں اترے اور نہ اس کے ذریعہ کوئی جانور خریدے۔ اگر ایسا کرے گا تو ضامن ہوگا" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ بات پہنچی تو اسے پسند فرمایا۔ صحابہ رضوان اللہ علیہم نے مضاربت کے جواز پر اجماع کیا ہے۔ اور حضرت عمرؓ مالِ یتیم کو مضاربت پر دیا کرتے تھے حضرت عثمانؓ نے ایک شخص کو مضاربت پر مال دیا تھا۔ مضاربت میں، مضارب اپنے لئے ملکیت بناتا ہے۔ اپنے عمل سے دوسرے کے مال میں۔

مساقاۃ

عمل کی ایک قسم مساقات ہے۔ وہ یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے درخت کسی کے سپرد کر دے کہ وہ انہیں سیراب کرتا رہے اور تمام ان کاموں کی جن کی ضرورت پڑے۔ اس شرط پر کہ اسے پھل کی مقدار معین دی جائے گی۔ اس کا نام مساقاۃ اس لئے رکھا گیا ہے کہ یہ سقی سے باب مفاعلۃ کا مصدر ہے۔ کیونکہ اہلِ حجاز کو اپنے درختوں کے سیراب کرانے کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اس لئے کہ وہ کنوؤں سے سیراب کرتے ہیں۔ لہذا اس کا یہ نام دے دیا گیا۔ مساقاۃ ان اعمال سے ہے جن کے جواز پر شریعت نے تصریح کر دی

ہے۔ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اہلِ خیبر سے آدھے آدھ پر معاملہ کیا تھا۔ جو کچھ پھل یا پیداوار ہو" مساقاۃ، کھجور کے کے درختوں، انگوروں اور درختوں میں ایک جزوِ معین پر جائز ہے جو کارکنندہ کو پھلوں سے دیا جائے گا۔ یہ بات ان درختوں کے بارے میں ہے جو صرف پھل دیتے ہیں۔ رہے وہ درخت جن پر پھل نہیں لگتا جیسے صفصاف یا بے ثمر پھل لگتا ہے جیسے صنوبر اور رزتو ان میں مساقاۃ جائز نہیں۔ کیونکہ مساقاۃ بعوض اس کے پھل کے ہوتی ہے اور ان میں ثمرِ مقصود نہیں لگتا۔ مگر یہ کہ ایسے درخت ہوں جن کے پتے کام میں آتے ہیں۔ جیسے شہتوت اور گلاب کہ ان میں مساقات جائز ہے۔ کیونکہ یہ بمنزلہ ثمر کے ہیں کیونکہ یہ ایک ایسی افزائش ہے جو ہر سال مکرر ہوتی ہے۔ اور اس میں سے حصہ بانٹا جا سکتا۔ تو ان کے لئے انہیں کا سا حکم ہے۔

اجارہ اجیر

اسلام نے فرد کو اجازت دی ہے کہ وہ جن مزدوروں کو چاہے اپنے پاس کام پر لگالے۔ اللہ تعالے فرماتے ہیں" اھم یقسمون رحمتہ ربک نحن قسمنا بینھم معیشتھم فی الحیاۃ الدنیا ورفعنا بعضھم فوق بعض درجات لیتخذ بعضھم بعضا سخریا" ابن شہابؒ نے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں مجھے ابن زبیرؓ نے خبر دی کہ عائشہ ام المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ نے بنو دئل کے ایک شخص کو اجرت پر لیا تا کہ وہ انہیں راہ دکھلائے۔ وہ اپنے مذہب پر قائم تھا۔ اور اسے اپنی دونوں اونٹنیاں تھما دیں۔ اور تین رات گزر جانے پر اسے غارِ ثور پر آنے کو کہا"۔ اللہ تعالے فرماتے ہیں۔ "فان ارضعن لکم فآتوھن اجورھن"۔ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ میں تین شخصوں سے قیامت کے دن جھگڑوں گا۔ ایک وہ جس نے میرا واسطہ

دے کر وعدہ کیا۔ پھر وعدہ خلافی کی۔ ایک وہ جو کسی آزاد کو فروخت کر دے اور اس کی قیمت کھائے۔ اور ایک وہ شخص جو کسی کو اجرت پہ لے کر کام پورا کرائے اور اجرت نہ دے۔

اجارۂ اجیر کی طرف سے مستاجر کو منفعت کی تملیک کرنا ہے اور مستاجر، اجیر کو مال کی تملیک کرتا ہے۔ لہٰذا وہ منفعت پر عوض کے بدلے ایک معاہدہ ہے۔ اور اجارۂ اجیر میں معاہدہ یا تو اس منفعت سے متعلق ہوگا جو اجیر کے عمل سے پیدا ہوئی۔ یا اجیر کی ذات کی منفعت سے اس کا تعلق ہوگا۔ تو اگر منفعتِ عمل پر معاہدہ ہو تو جس چیز پہ معاہدہ کیا گیا وہ منفعت ہوگی جو عمل سے حاصل ہوگی۔ جیسے اربابِ صنعت و حرفت مخصوص اعمال کے لئے کسی کو اجرت پہ لے لیتے ہیں جیسے رنگ ریز یا لوہار یا بڑھئی کو لے لیتے ہیں۔ اور اگر معاہدہ منفعتِ شخصی پہ ہو تو معہود علیہ منفعتِ شخصی ہوگی۔ جیسے خادموں اور کام کرنے والوں کو اجرت پہ لینا اور یہ اجیر یا تو ایک فرد کے لئے کام کرے گا۔ ایک مدتِ معلومہ تک جیسے کوئی کسی کارخانے یا باغ یا کھیت پہ کسی شخص کے لئے معین اجرت پہ کام کرتا ہے۔ یا جیسے حکومت کے ملازم ہوتے ہیں۔ تمام مصالحِ حکومت میں۔ یا کوئی معین کام تمام لوگوں کے لئے کرے گا۔ معین اجرت پہ جیسے بڑھئی، درزی اور جفت ساز وغیرہ پہلے کو ہم اجیرِ خاص اور دوسرے کو اجیرِ مشترک یا اجیرِ عام کہتے ہیں۔

تحدیدِ عمل

اجارہ، اجرت پہ دی گئی چیز کے منافع سے فائدہ اٹھانا ہے۔ اجیر کے لئے یہ منفعت اس کی کوشش کے عوض ہے۔ ضروری ہے کہ اجارۂ اجیر میں عمل، مدت، اجرت اور کوشش کی تحدید کی جائے۔ لہٰذا نوعیتِ عمل کا بیان کرنا ضروری ہے۔ تاکہ مجہولیت نہ رہے۔ کیونکہ اجارۂ مجہول فاسد ہے۔ تحدیدِ مدتِ عمل بھی ضروری ہے کہ یومیہ ہوگی یا ماہانہ یا سالانہ۔ اجرتِ عامل کی تحدید بھی ضروری ہے۔ علیہ السلام نے فرمایا ہے "جو کوئی اجیر لے تو اسے اس کی

اُجرت بتا دے"۔ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کوشش کی تحدید کر دی جائے۔ جسے عامل خرچ کرے گا۔ لہٰذا مزدوروں سے بقدرِ طاقت کام لینا چاہیئے۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں "لا یکلفِ اللّٰہ نفسا الا وسعہا"۔ اور علیہ السلام فرماتے ہیں۔ "جب کوئی حکم دو تو بقدرِ استطاعت دو"۔ لہٰذا جائز نہ ہوگا کہ مزدور سے عام طاقت سے زیادہ کوشش کے خرچ کا مطالبہ کیا جائے۔ کیونکہ کوشش کو کسی حقیقی معیار سے محدود نہیں کیا جا سکتا۔ تو اوقاتِ عمل اس کا اندازہ لگانے کے لئے زیادہ درست ٹھہر سکتے ہیں۔ لہٰذا اوقاتِ کار کی تحدید ہونی چاہیئے تاکہ کوشش کی تحدید ہو سکے۔ اور نوعیتِ عمل کی بھی تحدید چاہیئے۔ جیسے سخت زمین کا کھودنا یا نرم کا یا ریل کی راہ کا یا پتھر کاٹنے کا یا کار چلانے کا یا کان میں کام کرنے کا۔ کیونکہ اس طرح کوشش کی مقدار بھی واضح ہو جائے گی۔ اس طرح عمل اپنی نوعیت، مدت، اجرت اور جہدِ مبذول کے اعتبار سے محدود ہو جائے گا۔ اور یہ اجر جو اجیر کے گا اپنے معاوضہ محنت کے صلہ میں اس کی ملکیت ہوگا۔ اس محنت کے بدلہ میں جو اس نے خرچ کی۔

نوعیتِ عمل

ہر عملِ حلال پر اجارہ جائز ہے۔ لہٰذا تجارت، زراعت، صنعت و حرفت، خدمت، وکالت اور حریف کی جوابدہی پر خواہ طالب ہو یا مطلوب، گواہوں کے حاکم کے سامنے پیش کرنے پر، طلب حقوق، لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے، کنوئیں اور عمارتیں بنانے، موٹریں اور جہاز اڑانے، کتابوں کی طباعت اور قرآن کے لکھنے اور سواروں کے لے جانے وغیرہ پر اجارہ جائز ہے۔ کسی کام کی اجارہ داری یا تو کسی معین کام پر ہوگی یا ایسے کام پر ہوگی جس کی ذمہ داری بیان کر دی گئی ہو۔ اگر اجارہ کسی معین عمل یا معین اجیر پر ہو جیسے خالد محمد کو خاص کپڑے سینے کے کام پہ اجرت پر لے یا خاص کار چلانے کے لئے لے۔ تو اجیر پر لازم ہوگا کہ وہ کام کرے اور یہ جائز نہ ہوگا کہ اپنی جگہ کسی اور کو

مقرر کرے۔ اگر وہ مریض ہو جائے یا کام سے عاجز ہو جائے تو اپنی جگہ کسی کو مقرر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اجیر کا تعین ہو چکا ہے۔ اور اگر معین کپڑا تلف ہو جائے یا مقررکار برباد ہو جائے تو اس پر لازم نہیں کہ وہ ان دونوں کے علاوہ کسی پر کام کرے۔ کیونکہ نوعیتِ عمل مقرر ہو چکی تھی۔ لیکن اگر اجارہ کسی ایسی چیز پر ہو جو موصوف فی الذمہ ہو یا اجیرِ معین، عملِ معین کے لئے ہو یا عملِ موصوف کے لئے ہو تو اب حکم مختلف ہو جائے گا۔ اس حالت میں جائز ہے کہ اجیر کام پر کھڑا ہو جائے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ کسی دوسرے کو اپنی جگہ کھڑا کر دے۔ اور جب بیمار ہو یا عاجز ہو تو اس پر ضروری ہو گا کہ اپنی جگہ کسی دوسرے کو کام پر لگا دے۔ اسی طرح اس پر لازم ہو گا کہ کار چلائے یا کپڑے سیئے۔ جو بھی کار یا کپڑا مستاجر اسے دے۔ جب تک کہ عمل کی وہی تعریف رہے جس پر اجارہ کا معاہدہ ہوا تھا کیونکہ تحدید ذات کی نہ تھی۔ لہٰذا ذات کے لئے تحدید نہیں ہو سکتی۔ بلکہ نوعیت کی تحدید ہے تو پھر جو بھی چیز ہو بشرطیکہ اس نوعیت کی جنس سے ہو۔ ایسی صورت میں اُس کی تعین بالوصف ہو گی بالذات نہیں۔ مستاجر کو اختیار ہو گا کہ اس نوعیت کی جو چیز چاہے اُسے لا کر دے دے جس پر معاہدہ ہوا تھا۔ اور نوعیتِ عمل کی تحدید اس عامل کو شامل ہو گی جو کام کرے گا کہ وہ اپنے کام کا بیان کرے مثلاً "انجنیئر"، اور اس کام کو بھی شامل ہو گا جسے وہ کرے گا کہ بتائے کہ اسے اس کام میں کتنی محنت صرف کرنی پڑے گی۔ جیسے مثلاً "کنواں کھودنا"، اس بنا پر تحدیدِ عمل بالوصف ہو گی۔ جیسے کہ تحدید بالذات بھی ہو گی۔ لہٰذا اس کی تعیین بالوصف کافی ہے جیسے کہ تعین بالذات کافی ہے۔ اور یہ کافی ہے کہ ذمہ دار غائب ہو یا حاضر ہو تو جس طرح یہ جائز ہے کہ فلاں انجنیئر کو اجارہ پر لیا جائے۔ یہ بھی جائز ہے کہ فلاں اوصاف کا انجنیئر ہو اور جیسے یہ جائز ہے کہ کسی شخص کو سینے پر مخصوص قمیص کے لئے اجرت پر لیا جائے۔ یہ بھی جائز ہے کہ خیاطت پر ایسی قمیص کے لئے اجرت پر لیا جائے جس کا وصف کر دیا گیا ہو۔

جب کوئی شخص کوئی کام کرنا قبول کر لیتا ہے اور اسے اس سے کم اجرت پر کسی اور کو دے دے اور باقی بطور نفع رکھ لے تو یہ جائز ہے۔ خواہ اس کی اعانت کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ یہ جائز ہے کہ وہ دوسرے کو اجرت پر دے دے۔ اتنے ہی معاوضہ پر یا اس سے کم پر یا اس سے زیادہ پر۔ اس بناء پر اہلِ صنعت جو یہ کرتے ہیں۔ جیسے درزی یا بڑھئی وغیرہ کہ اپنے ساتھ کام کرنے کے لئے دوسروں کو اجرت پر لے لیتے ہیں۔ یا جیسے ٹھیکیدار مزدوروں کو اپنے ساتھ لگا لیتے ہیں تو یہ جائز ہے۔ خواہ وہی دیں جو انہوں نے مستاجر سے طے کیا تھا۔ یا اس سے کم دیں یا زیادہ دیں۔ کیونکہ یہ اجارہ ہے۔ خواہ اعمالِ معینہ پر ہو یا کسی خاص مواد پر ہو، بہرحال یہ خاص اجیر کی سی نوعیت کا معاملہ ہے جو جائز ہے۔

لیکن کام کرنے والوں کو اس طرح اجرت پر لینا کہ ان کی اجرت سے کچھ لے گا یا ان کی مزدوری سے نگرانی کے عوض کچھ کاٹ لے گا تو یہ جائز نہیں کیونکہ ایسی حالت میں اس نے ان کی مزدوری سے کچھ حصہ غصب کر لیا۔ جو ان کے لئے طے کی گئی تھی۔ کیونکہ رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے "قسامت سے بچو" ہم نے دریافت کیا "یا رسول اللہ قسامت کیا ہے؟" فرمایا "کوئی شخص کسی گروہ کا نگران ہو اور ان کی مزدوری سے کچھ لے"۔ اگر کسی ٹھیکیدار نے کسی شخص سے یہ معاہدہ کیا کہ سو مزدور لائے گا۔ ہر مزدور ایک دینار لے گا اور مزدوروں کو ایک دینار سے کم دے تو جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ جس مقدار پر اس نے ٹھیکہ کیا ہے وہ متعین مزدوری شمار ہو گی۔ لہٰذا اگر اس سے کم دیا تو ان کا حق لیا۔ اگر اس بات پر ٹھیکہ لیا کہ سو مزدور حاضر کرے گا اور اجرت کا ذکر نہیں کیا۔ اور انہیں ٹھیکہ سے کم اجرت دی تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ اس نے ان کی اجرتِ مقررہ سے کم نہیں دیا۔ نوعیت عمل کی تحدید میں یہ شرط ہے کہ تحدید اس طرح ہو کہ کوئی پوشیدگی نہ رہے تاکہ اجارہ شئے معلوم پر ہو کیونکہ اجارۂ مجہول فاسد ہے۔ اگر کسی نے یہ کہا کہ میں نے تمہیں اجارہ دیا کہ یہ مال کے صندوق مصر تک پہنچا دو، بعوض دس دینار کے تو یہ اجارہ صحیح ہے۔ یا یہ کہا کہ میں نے

ہر ٹن کے بدلے ایک دینار طے کیا۔ تو یہ بھی صحیح ہے۔ یا یہ کہا کہ میں ہر ٹن پہ ایک دینار دوں گا۔ اور جو زیادہ ہو گا۔ اس کا حساب کر لیا جائے گا۔ تو یہ جائز ہے۔ اِسی طرح ہر وہ لفظ جو تمام مال کے اٹھانے پہ دلالت کرے۔ لیکن اگر یہ کہا کہ ہر ٹن کے بدلے ایک دینار دوں گا اور جو کچھ زیادہ اٹھائے گا اس کا حساب ہو جائے گا۔ مطلب یہ کہ جو کچھ بھی باقی اٹھا سکے گا۔ اس کا حساب ہو جائے گا۔ تو یہ باطل ہے۔ اس لئے کہ معقود علیہ بعض ہے جو کہ مجہول ہے لیکن اگر یہ کہا کہ ہر ٹن کے عوض ایک دینار تو یہ صحیح ہے۔ جیسے یہ جائز ہے کہ ہر میٹر پانی پہ ایک قرش ہو گا۔ لہٰذا یہ شرط ہے کہ اجارہ شئے معلوم پہ ہو۔ اگر ناواقفیت درمیان میں آگئی تو یہ صحیح نہیں۔

مُدتِ عمل

بعض اجارے وہ ہوتے ہیں جن میں کام کا ذکر ضروری ہے فقط جیسے خیاطت اور کار کا سفر ایک خاص مقام تک کہ مُدت کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ اور بعض وہ ہیں جن میں مدت کا ذکر ضروری ہے فقط اور مقدارِ عمل کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ جیسے یہ کہیں " میں نے تمہیں اجرت پہ ایک ماہ کے لئے لیا ہے تاکہ کنواں یا نہر کھود دو تو مقدار کی معرفت ضروری نہ ہو گی عامل پہ یہ لازم ہو گا کہ ایک ماہ تک کھدائی کرے خواہ بہت کھودا ہو یا تھوڑا۔ بعض اجارے ایسے ہیں کہ ان میں مدت اور عمل دونوں کا ذکر ضروری ہے۔ جیسے گھر بنانا یا پٹرول کی ریفائنری بنانا یا ان جیسے اور کام۔ ہر وہ کام جس کی تشخیص ذکرِ مدت کے بغیر نہ ہو سکے۔ اس میں مدت کا ذکر ضروری ہے۔ کیونکہ اجارے کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور بعض اعمال میں مدت کا ذکر نہ ہونا اسے مجہول بنا دیتا ہے۔ اور جب بھی اجارہ مجہول ہو گا تو جائز نہ ہو گا اور جب اجارہ مدتِ معلومہ کے لئے ہو جیسے ماہ یا سال تو دونوں میں سے کوئی اسے فسخ نہیں کر سکتا۔ مگر مدت کے اختتام کے وقت اور اگر کسی کو مدتِ مقررہ پہ اجارہ دیا جیسے

کسی مزدور کو ہر ماہ بیس دینار پہ اجرت پہ لیا۔ تو ہر ماہ معاہدہ کی تجدید ضروری ہوگی اور اجیر اس کام پہ لگے گا جس کے لئے اسے اجرت پہ لیا گیا ہے۔ ضروری ہے کہ معاہدۂ اجارہ میں مدت کا ذکر ہو۔ مگر یہ کہ مدتِ اجارہ کی شرط نہ لگائی جائے۔ بلکہ اگر اسے ماہِ رجب کے لئے اجرت پہ لگایا اور مہینہ محرم کا ہو تو جائز ہے اور رجب مدت کا معاہدہ میں ذکر کر دیا جائے یا اس کا ذکر کرنا معاہدے میں ضروری ہو تاکہ جہالت نہ رہے تو ضروری ہے کہ درمیانی مدت کی تحدید کر دی جائے۔ جیسے ایک منٹ یا ایک گھنٹہ یا ایک ہفتہ یا ایک ماہ یا ایک سال۔

اُجرتِ عمل

ضروری ہے کہ مالِ اجارہ، معلوم بالمشاہدہ ہو اور اس کا ایسا وصف بیان کیا جائے جس کی بنا پہ کسی قسم کی ناواقفیت نہ رہے۔ کیونکہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے "جو شخص کسی اجیر کو اجرت پہ لے تو اس کی اجرت کو واضح کر دے"۔ عوضِ اجارہ جائز ہے کہ نقد ہو یا غیر نقد یا مال ہو یا منفعت۔ ہر وہ چیز جس کا ثمن ہونا جائز ہے۔ عوض ہونا جائز ہے۔ خواہ وہ ذات ہو یا منفعت ہو بشرطیکہ معلوم ہو۔ اگر مجہول ہو تو صحیح نہیں۔ اگر کھیتی کاٹنے والے سے کچھ حصۂ زراعت پہ اجارہ کیا تو صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ مشخص و معلوم نہیں ہے۔ البتہ اگر ایک صاعِ معین یا مدِ معین پہ کیا تو صحیح ہے۔ جائز ہے کہ اجیر کو کھانے کپڑے پہ ملازم رکھے یا کھانے کپڑے سمیت کچھ اجرت بھی رکھے۔ کیونکہ مرضعہ کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں "باپ پہ ان کا رزق اور ان کا کپڑا ہے حسبِ معروف"۔ تو اللہ تعالےٰ نے ان کے لئے کھانا کپڑا رضاعت کے لئے مقرر کر دیا ہے۔ جبکہ یہ مرضعہ کی صورت میں جائز ہے۔ تو دوسروں کے لئے بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ یہ سب اجارے ہیں۔ تو یہ اجارہ کا ایک مسئلہ ہوا۔

حاصل یہ کہ اجرت معلوم ہونی چاہیئے۔ ایسا علم کہ جہالت نہ رہے۔ کہ اس کی ادائیگی

بغیر کسی جھگڑے کے ہو سکے ۔ کیونکہ سارے معاملات کی یہ اصل ہے کہ لوگوں کے درمیان جھگڑا نہ ہو ۔ ضروری ہے کام شروع ہونے سے پہلے اُجرت طے کر لی جائے ۔ اجیر سے اجرت طے کرنے سے پہلے کام لینا جائز نہیں اگر اجرت کسی کام کے بارے میں ٹھہرے تو عامل معاہدے کے ساتھ اجرت کا مالک ہو گیا ۔ مگر اسے کام کے بعد ہی لے سکتا ہے ۔ لہٰذا کام کرنے کے فوراً بعد اسے اُجرت دے دینی چاہیئے ۔ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے " اجیر کو اس کی اُجرت پسینہ خشک ہونے سے پہلے ادا کرو " ۔ البتہ اگر اجرت کی تاخیر کی شرط لگائی تو وہ اُسی مدت پر واجب ہو گی ۔ اور اگر قسط وار یومیہ یا کم یا زیادہ مدت کے لئے ٹھہرائی تو جس طرح بھی دونوں متفق ہوں اس کے مطابق ہو گا ۔ ضروری نہیں کہ مستاجر منفعت کو فوراً حاصل کرے بلکہ قدرت پر انتفاع کافی ہے ۔ یہ بات استحقاقِ اجرت کے لئے کافی ہے ۔ پس اگر کسی خاص اجیر کو اجرت پر لیا تاکہ گھر میں خدمت کرے اور وہ گھر آ گیا اور اپنے آپ کو اس کے تصرف میں دے دیا ۔ تو وہ مدت گذرنے پر اجرت کا مستحق ہو گیا جس مدت میں کہ اجیر سے منفعت حاصل کی جا سکے ۔ کیونکہ اگر منفعت پر معاملہ ہوا اور بالفعل منفعت نہ پائی لیکن اس کے حصول پہ قدرت ہو گئی ۔ تو وہ اجرت کا مستحق ہو گیا ۔ کیونکہ بالفعل منفعت کا نہ ملنا کافی ہے ۔ اسلئے کہ کوتاہی مستاجر کی طرف سے ہوئی اجیر کی طرف سے نہیں ۔ رہا مشترکہ اجیر یا عام اجیر تو اگر وہ کسی چیز کے لئے معیّن عمل کے واسطے اجرت پر لیا گیا تو یا تو وہ اس عمل کو واقع کرے گا ۔ درآنحالیکہ اس کے ہاتھ میں ہو ۔ جیسے رنگ ریز اس کی دکان میں رنگے ۔ یا درزی تو وہ کام سے بری نہیں ہو سکتا ۔ جب تک کہ مستاجر کے سپرد نہ کر دے ۔ اور اگر مستاجر کی ملکیت میں عمل کرتا ہو جیسے مستاجر اسے اپنے گھر لے جائے ۔ تاکہ سیئے یا رنگے تو وہ کام سے بری ہو جائے گا ۔ اور اجر کا مستحق ہو گا ۔ صرف اپنے کام کے ساتھ ۔ کیونکہ وہ مستاجر کے ہاتھوں میں ہے ۔ تو وہ دست بدست عمل کو سپرد کرتا رہے گا ۔

کوششِ کار

اجارۂ اجیر میں معاہدہ اس کوشش کی منفعت پر ہوتا ہے جسے وہ خرچ کرتا ہے۔ اور اجرت کا اندازہ منفعت سے لگایا جاتا ہے۔ رہی صرف کوشش تو وہ اجر کا معیار نہیں ہے، نہ منفعت کا معیار ہے۔ ورنہ سنگ تراش کی اجرت، انجنیئر کی اجرت سے زیادہ ہوتی۔ کیونکہ اس کی محنت زیادہ ہے۔ مگر معاملہ برعکس ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ اجر، منفعت کا بدل ہے محنت کا بدل نہیں۔ مختلف اعمال میں اُجرت مختلف ہے۔ اسی طرح ایک کام کی اُجرت بھی مختلف ہو سکتی ہے، کہ منفعت اچھی ہو محنت کے فرق سے ایسا نہیں ہے۔ دونوں حالتوں میں معاہدہ، اجیر کی منفعت پر ہے۔ اس کی محنت پر نہیں۔ لہٰذا اعتبار منفعت کا ہے خواہ وہ مختلف اجیروں کی مختلف اعمال میں منفعت ہو یا مختلف کارکنوں کی ایک عمل میں ہو۔ محنت کا مطلقاً اعتبار نہیں ہے۔ ہاں اعمال میں منفعت محنت کا ثمرہ ضرور ہے۔ خواہ مختلف اعمال میں ہو یا عملِ واحد میں متعدد اشخاص کے ذریعے ہو۔ لیکن مطلوب منفعت ہے، محنت نہیں۔ اگرچہ محنت کو نظر انداز نہیں کیا جاتا۔ اگر کسی شخص کو مکان بنانے کے لئے اجرت پہ لیا تو یہ ضروری ہے کہ مدت یا عمل کا اجارہ میں اندازہ لگایا جائے۔ کیونکہ عمل کے اندازے کی صورت میں منفعت ظاہر ہے۔ اس کے مقام، طول وعرض اور اونچائی اور مادۂ بناء وغیرہ میں۔ اور اگر مدت کے ساتھ اندازہ کیا گیا۔ تو منفعت کثرتِ مدت سے بڑھ جاتی ہے۔ اور قلتِ مدت سے عادتاً کم ہو جاتی ہے۔ تو وصفِ عمل اور ذکرِ زمانہ منفعت کا معیار ہوگا اور اگر مدت کے ساتھ اندازہ کیا گیا۔ عمل کے ساتھ نہیں جو اس کی عادی طاقت سے زیادہ نہ ہو۔ تو غیر عادی محنت کرنا اس پر لازم نہ ہوگا۔

حرام منافع اور منافعِ کافر

صحتِ اجارہ کی یہ شرط ہے کہ منفعت مباح ہو، ایسی چیز میں اجارہ درست نہیں جس

کی منفعت حرام ہو۔ لہٰذا شراب کے خریدار پر شراب کے اٹھانے کے لئے اجیر کو اجارہ پہ لینا جائز نہیں۔ نہ شراب کے نچوڑنے پہ نہ خنزیر کے لے جانے پہ اور نہ مُردار کے۔ نبی علیہ السلام سے روایت ہے کہ آپ نے شراب کے اٹھانے والے اور جس کی طرف وہ لے جائے لعنت کی ہے۔ اسی طرح جائز نہیں کہ اجارہ ایسے عمل پہ کیا جائے جو سُودی کاروبار ہو کیونکہ یہ منفعتِ محرمہ پہ اجارہ ہے۔ علیہ السلام سے روایت ہے کہ آپ نے لعنت کی سُود خوار پہ اس کے مؤکل پہ، اس کے گواہ پہ اور اُس کے کاتب پہ۔ رہے وہ لوگ جو بنکوں میں ملازم ہیں یا قسطوں پہ مال دینے والے اداروں میں ہیں۔ یا وہ کارخانے جو سُودی کاروبار کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں غور کیا جائے گا۔ اگر ان کا کام جس پہ انہیں اجرت پہ لیا گیا ہے سُودی کاروبار کا ایک جزو ہے خواہ ان کے تنہا کام سے سُود پیدا ہوا یا دوسروں کے کام کو ملا کر سود پیدا ہوا تو مسلمان کے لئے ایسا کام روا نہیں۔ جیسے تدبیر کنندہ، حساب کنندہ اور تفتیش کنندہ اور ہر وہ کارندہ جس کا کام منفعتِ ربوٰ پیدا کرتا ہو۔ خواہ بواسطہ اس سے تعلق ہو یا بلاواسطہ۔ رہے وہ کام جو سود سے تعلق نہیں رکھتے۔ نہ بلاواسطہ نہ بالواسطہ جیسے دربان، محافظ، جھاڑو دینے والا یا ان جیسے لوگ تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ یہ منفعتِ مباح پہ اُجرت ہے۔ اور ان پہ وہ بات منطبق نہیں ہوتی جو سود کے کاتب یا گواہ پہ منطبق ہوتی ہے۔ بنکوں کے ملازمین کی طرح حکومت کے وہ ملازم بھی ہیں جو سودی کاموں میں کام کرتے ہیں۔ جیسے وہ ملازم جو کسانوں کو سود پہ قرضہ دیتے ہیں۔ اور وہ ملازمین مالی جو ایسے کام کرتے ہیں جن کا تعلق سُود سے ہے یا ان یتیم خانوں کے ملازم جو سُود پہ قرض دیتے ہیں۔ یہ سب حرام ملازمتیں ہیں۔ ان میں کام کرنے والے کبیرہ گناہ کے مرتکب ہیں کیونکہ ان پہ کاتبِ ربوٰ یا شاہدِ ربوٰ کا اطلاق ہوتا ہے۔ یہی حال ہر اس کام کا ہے۔ جسے اللہ نے حرام قرار دیا ہے۔ لہٰذا مسلمان کو وہاں ملازمت نہ کرنی چاہیئے۔

رہے وہ کام جن کا منافع حرام ہے یا ان میں شرکت حرام ہے۔ کیونکہ وہ شرعاً باطل

ہیں۔ جیسے انشورنس کمپنی، شیرز کمپنی، امدادِ باہمی کی کمپنی یا جو بھی ان کے مشابہ ہیں۔ ان کے بارے میں دیکھا جائے گا اگر ملازم وہاں ایسے کام کرتا ہے جنہیں شارع نے باطل قرار دیا ہے یا باطل معاملات سے ہے یا فاسد معاملات سے ہے یا ایسے اعمال سے ہے۔ جو اس پہ مرتب ہوتے ہیں۔ تو مسلمان کے لیئے وہاں کام کرنا جائز نہیں کیونکہ مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ عقودِ باطلہ و فاسدہ انجام دے۔ یا ایسے کام انجام دے جو ان پہ مرتب ہوتے ہوں اور اس کے لیئے جائز نہیں کہ کوئی معاملہ یا عمل خلافِ شرع کرے۔ لہٰذا اس کے لئے وہاں اجیر بنا جائز نہیں۔ یا جیسے وہ ملازم جو انشورنس کے معاہدات لکھتا ہے اگرچہ ان کو قبول نہیں کرتا یا شرائطِ انشورنس پر مشورہ کرتا ہے۔ یا انشورنس کو قبول کرتا ہے یا جیسے وہ ملازم جو شیرز بیچتا ہے۔ یا ان کے سرٹیفکیٹ میں کام کرتا ہے یا جیسے وہ ملازم جو امدادِ باہمی کی انجمنوں کا پروپیگنڈہ کرتا ہے۔ یا ان جیسی انجمنوں کا کام انجام دیتا ہے۔ تو یہ سارے کمپنیوں کے ملازم اگر ان کا کام شرعاً جائز ہے تو ان کے لیئے وہاں ملازمت کرنا جائز ہے۔ اور اگر ایسا کام ہے کہ شرعاً وہ اپنے لئے نہیں کر سکتا تو اسے ایسے کام پہ ملازم ہونا بھی ناجائز ہے۔ کیونکہ وہ ایسے کام میں اجیر نہیں بن سکتا۔ تو جس کام کا کرنا جائز نہیں اس پہ اجرت لینا یا وہاں اجیر بننا جائز نہیں۔

اجیر و مستاجر دونوں کا مسلمان ہونا یا ایک کا مسلمان ہونا ضروری نہیں۔ لہٰذا مسلمان کے لیئے یہ مطلقاً جائز ہے کہ وہ غیر مسلم کو اجیر بنائے۔ کیونکہ رسول علیہ السلام نے ایسا کیا ہے۔ اور صحابہؓ نے ہر مباح کام میں غیر مسلم سے کام لینے پہ اجماع کیا ہے۔ اور حکومت کے کاموں میں بھی ان سے خدمت لی ہے۔ رسول اللہ علیہ السلام نے ایک یہودی کو کاتب بنایا تھا اور ایک کو مترجم اور مشرک کو رہبر۔ اور ابوبکرؓ و عمرؓ نے نصاریٰ کو حسابِ مال پہ لگایا تھا جس طرح مسلمان کے لیئے یہ جائز ہے کہ وہ غیر مسلم کو اجارہ دے۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ مسلمان غیر مسلم کا اجیر بنے۔ ایسے کام کے لئے جو حرام نہ ہو۔ حرام کام کے لیئے جائز نہیں۔

خواہ مستاجر مُسلم ہو یا غیر مُسلم۔ اس بنا پر جائز ہے کہ مُسلمان اپنے آپ کو نصرانی کا اجیر بنائے کہ اس کا کام انجام دے۔ یہ من قبیلِ حبسِ مسلم عند الکافر نہیں ہے کہ اس میں اس کی ذلت ہو۔ بلکہ اپنی ذات کو دوسرے کے لئے اجرت پہ دے دیتا ہے اور یہ جائز ہے، اس میں مستاجر و اجیر کا مسلمان ہونا ضروری نہیں۔ کیونکہ حضرت علی نے اپنے آپ کو ایک یہودی کو اُجرت پہ دے دیا تھا۔ اس کے لئے ہر ڈول پہ ایک کھجور لیتے تھے۔ اس بات سے آپ نے نبی علیہ السلام کو مطلع فرمایا تو آپ نے انکار نہیں کیا۔ یہ تو عقدِ معاوضہ ہے جو مُسلمان کی ذلت پہ مشتمل نہیں ہے۔ رہے وہ اعمال جن سے قربِ الٰہی حاصل ہوتا ہے۔ ان میں اجیر کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ جیسے امامت، اذان، حج، ادائے زکوٰۃ، تعلیم قرآن و حدیث کیونکہ یہ مُسلم ہی کے لئے درست ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا مسلمان ہی کو اجرت پہ لیا جا سکتا ہے کیونکہ اس کی علت یہ ہے کہ مُسلمان ہی کے لئے درست ہو سکتے ہیں۔ رہے وہ اعمال جن سے قربِ الٰہی حاصل ہوتا ہے۔ اور ان کی ادائیگی غیر مسلم سے درست ہو سکتی ہے۔ ان کے لئے غیر مسلم کو اجرت پہ لیا جا سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ وہ اعمال جن میں مستاجر کے نزدیک تو قربِ الٰہی ہے مگر اجیر کے نزدیک نہیں ہے۔ ان کے بارے میں غور کیا جائے گا۔ اگر وہ ایسے ہیں کہ مسلمان ہی انجام دے سکتا ہے۔ جیسے قضاء تو غیر مُسلم کو اجیر بنانا جائز نہیں۔ اور اگر غیر مسلم سے درست ہو سکتے ہوں جیسے قتال تو غیر مُسلم سے کام لیا جا سکتا ہے۔ اور اُسے بیت المال سے اجرت دی جا سکتی ہے۔

اجارۂ عبادات و منافع عامہ

اجارہ کی یہ تعریف کہ وہ منفعت پہ ایک معاہدہ ہے عوض کے بدلے اور منفعت کا ایسا ہونا کہ مستاجر اُسے لے سکے۔ یہ بات ہمیں تطبیقِ حوادث کے وقت یہ بتاتی ہے کہ اجارہ ہر اس منفعت پہ جائز ہے جسے مستاجر اجیر سے وصول کر سکے۔ خواہ وہ شخصی منفعت ہو جیسے

خادم یا منفعتِ عمل ہو جیسے کاریگر۔ جب تک کہ کوئی دلیلِ شرعی اس منفعت کے بارے میں وارد نہ ہو۔ کیونکہ اشیاء میں اصل اباحت ہے۔ اور منفعت بھی ایک چیز ہے۔ یہاں یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ یہ تو عقد و معاملہ ہے اور معاملات میں اصل تقیید ہے اباحت نہیں۔ کیونکہ عقد تو اجارہ ہے منفعت نہیں ہے۔ منفعت تو وہ چیز ہے جس پر اجارہ چلتا ہے۔ اور معاملہ منعقد ہوتا ہے۔ وہ خود معاملہ یا عقد نہیں ہے۔ اس بناء پر تمام منافع میں اجارہ جائز ہوگا جن کے بارے میں نہی وارد نہیں ہوئی خواہ ان کے جواز کے بارے میں نص وارد ہوئی ہو۔ یا نہ ہوئی ہو۔ لہٰذا جائز ہے کہ آدمی کسی مرد یا عورت کو اجرت پر لے۔ جو اجرتِ معینہ پر ٹائپ کرے۔ کیونکہ ایک ایسی منفعت پر اجرت ہے۔ جس کے بارے میں نہی وارد نہیں ہوئی۔ لہٰذا اس کا اجارہ جائز ہوگا۔ اگرچہ اس کے جواز میں نص وارد نہیں ہوئی۔ اور جائز ہے کہ ناپنے تولنے والے کو ایک معلوم عمل اور معلوم مدت کے لئے اجرت پر لیا جائے۔ کیونکہ سوید بن قیس کی حدیث میں مروی ہے کہ رسول علیہ السلام تشریف لائے تو ایک شخص نے ہم سے پاجامے خریدے اور ایک شخص بیٹھا وزن کر رہا تھا اجرت پر تو رسول اللہؐ نے فرمایا "وزن کر اور ذرا زیادہ تول"۔ تو یہ اجارہ جائز ہے۔ کیونکہ اس کے جواز پر نص وارد ہوئی ہے۔ رہی عبادتیں خواہ فرض ہوں یا نفل ان کے بارے میں دیکھا جائے گا۔ اگر وہ ایسی ہیں کہ نفع متعدی نہیں ہوتا۔ اس کے کرنے والے سے جیسے کوئی اپنے لئے حج کرتا ہے، اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اجرت نفع حاصل کرنے کا معاوضہ ہے۔ اور وہ دوسرے کو حاصل نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کا اجارہ جائز نہیں۔ کیونکہ یہ اس پر فرض تھا لیکن اگر عبادت ایسی ہے جو اس کے کرنے والے سے اس کا نفع دوسروں کو بھی پہنچتا ہے، تو اس پر اجارہ جائز ہے۔ جیسے اذان وغیرہ یا دوسرے کیلئے امامت کرنا یا کسی کا مردے کی جانب سے حج کرنے کے لئے کسی کو لینا۔ یا اس کی جانب سے زکوٰۃ کے ادا کرنے پر اجیر مقرر کرنا کیونکہ یہ سب جائز ہیں۔ کیونکہ یہ معاہدۂ منفعت بعوض ہے۔ اور یہاں اجیر انتفاع کے عوض

ہے۔ اور وہ غیر سے پہنچا لہذا اجارہ جائز ہوا۔ حضرت عثمان بن ابی العاص سے جو یہ روایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ آخری عہد جو نبی علیہ السلام نے مجھ سے لیا یہ تھا کہ میں ایسا مؤذن ہوں جو اذان پر اُجرت نہ لے۔ بحیثیت آپ کے مؤذن ہونے کے، اور مؤذن کو اجرت لینے سے نہیں روکا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مؤذن دو طرح کے تھے۔ ایک وہ جو اُجرت نہیں لیتے تھے۔ اور وہ جو اُجرت لیتے تھے۔ تو آپ نے اس مؤذن کے لینے سے روک دیا جو اجرت لیتا ہو۔ آپ کی یہ نہی اذان پر اجرت لینے سے کراہیت پر دلالتی ہے کہ اذان پر اجرت لینا مکروہ ہے۔ مگر اذان پر اجارہ کے بارے میں تحریم نہیں ہے۔ بلکہ اس کے جواز مع الکراہیتہ پر دلالت کرتی ہے۔

رہی تعلیم تو انسان کے لئے جائز ہے کہ کسی مُعلم کو اولاد کی تعلیم کے لئے اجرت پر لے یا خود اُسے یا کسی دوسرے کو تعلیم دے جنہیں وہ چاہے کیونکہ تعلیم ایک مباح منفعت ہے اس پر معاوضہ لینا جائز ہے۔ لہذا اجارہ بھی جائز ہے۔ شریعت نے قرآن کی تعلیم پر اُجرت لینا جائز قرار دیا ہے۔ تو قرآن کے علاوہ تعلیم پر اُجرت لینا بدرجۂ اولیٰ جائز ہوا۔ نبی علیہ السلام سے روایت ہے۔ فرمایا "سب سے زیادہ جو اُجر کا تمہیں استحقاق ہے وہ کتاب اللہ ہے"۔ روایت ہے کہ رسول اللہ نے ایک عورت کا ایک مرد سے نکاح کیا بعوض اس بات کے کہ اسے قرآن کی تعلیم دے۔ صحابہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ تعلیم پر بیت المال سے روزینہ لینا جائز ہے۔ لہذا اس بات پر اجرت لینا جائز ہوا۔ "روی عن طریق ابن ابی شیبہ عن صدقہ الدمشقی عن الوضنیہ بن عطا قال"۔ مدینہ میں تین مُعلم تھے جو بچوں کو تعلیم دیا کرتے تھے۔ تو عمر بن الخطابؓ ان میں سے ہر ایک کو ہر ماہ پندرہ دیا کرتے تھے۔

یہ سب اس امر پر دلیل ہیں کہ تعلیم پر اجرت کا لینا جائز ہے۔ رہیں وہ حدیثیں جو اس بارے میں ممانعت کرتی ہیں۔ وہ سب تعلیم قرآن پر اجرت لینے کے بارے میں ہیں نہ کہ اس کی تعلیم کے لئے اجرت پر کسی کو لینے پر۔ بہر حال یہ سب تعلیم قرآن پر اجرت لینے

کی کراہیت کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس کے تعلیم پر اجارہ پر لینے کو منع نہیں کرتیں۔ اور اجرت کی کراہیت، جواز کی نفی نہیں کرتی۔ لہٰذا تعلیمِ قرآن پر اجرت لینا مکروہ ہے اور اس پر کسی کو اجرت پر لینا جائز ہے۔

طبیب کو اجرت پر لینا جائز ہے کیونکہ یہ ایک منفعت ہے۔ مستاجر اُسے پا سکتا ہے۔ مگر اچھا کرنے پر اجارہ جائز نہیں۔ کیونکہ یہ ایک مجہول چیز پر اجرت ہوئی۔ اور جائز ہے کہ طبیب کو اجرت پر لے تاکہ اس کا معائنہ کرے۔ کیونکہ یہ منفعتِ معلومہ ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ چند دنوں کے لئے اپنی خدمت کے واسطے طبیب کی خدمات حاصل کرے۔ کیونکہ یہ ایک محدود عمل ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ اسے علاج کے لئے اجرت پر لے کیونکہ مداوا ایک معلوم بات ہے جس میں کوئی جہالت نہیں حتیٰ کہ اگرچہ وہ مرض کی نوعیت کو نہ جانے۔ کیونکہ یہ کافی ہے کہ وہ یہ جانے کہ وہ مریض ہے فقط۔ طبیب کو اجرت پر لینا اس لئے جائز ہوا کہ طب ایک منفعت ہے۔ مستاجر اسے لے سکتا ہے۔ لہٰذا اس پر اجارہ جائز ہوا۔ نبی علیہ السلام سے طب پر اجارہ کے جواز کا ثبوت ہے۔ حضرت انسؓ روایت کرتے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لڑکے کو بُلایا۔ اس نے آپ کے پچھنا لگایا۔ تو آپ نے حکم دیا کہ اسے ایک یا دو صاع دیئے جائیں۔ اور اس کے آقاؤں سے اس کے خراج کی تخفیف کے بارے میں کہا"۔ اس زمانے میں حجامت دواؤں کے استعمال کے ذریعہ ہوا کرتی تھی۔ اس پر اجرت لینا اجرتِ طبیب کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ رسول اللہ نے جو یہ فرمایا کہ "کسبِ حجام خبیث ہے۔" اس سے حجام کے اجرت پر لینے کی ممانعت نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کسب کی کراہیت پر دلیل ہے۔ اگرچہ جائز ہے۔ اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے لہسن اور پیاز کو خبیث فرمایا حالانکہ دونوں کو مباح قرار دیا۔ یہ بحث اس اجیر کے بارے میں تھی جس کی منفعت خاص ہے۔

رہا وہ اجیر جس کی منفعت عام ہے۔ تو اس کی خدمت ان مصالح سے قرار دی جائے گی جن کی بہبات حکومت کے ذمہ ہے۔ یہ اس لئے کہ ہر وہ منفعت جس کا نفع افراد سے گزر

کر مجتمع تک پہنچے اور مجتمع اس کا محتاج ہو تو یہ منفعت مصالح عامہ سے ہوگی۔ جس کی بہتات لوگوں کے لئے بیت المال کے لئے ضروری ہے۔ جیسے امیرِ دولت کسی کو تنخواہ پر مقرر کر دے تاکہ وہ لوگوں کے درمیان فیصلے کیا کرے۔ یا جیسے ملازمینِ اضلاع و شعبہ جات ہوتے ہیں۔ یا جیسے مؤذنوں اور اماموں کو مقرر کر دے۔ علاج اور تعلیم بھی ان مصالح سے ہے۔ جس کے لئے حکومت کی ذمہ داری ہے۔ کہ وہ لوگوں کو اجرت پر لے۔ رہا تعلیم کا معاملہ تو صحابہؓ کا اجماع ہے کہ معلموں کو بیت المال سے ایک مقرر اجرت دی جائے۔ رسول اللہؐ نے قیدیوں کا فدیہ دس مسلمان بچوں کی تعلیم ٹھہرایا تھا۔ بدلِ فدیہ مالِ غنیمت شمار ہوتا تھا۔ اور وہ تمام مسلمانوں کی ملکیت تھا۔ رہا علاج معالجہ کا معاملہ تو رسول اللہؐ کی خدمت میں ایک طبیب بھیجا گیا تھا تو آپ نے اسے مسلمانوں کے لئے مقرر فرما دیا تھا۔ تو رسول اللہؐ کی خدمت میں جو طبیب بطورِ ہدیہ بھیجا گیا تھا آپ نے نہ اس میں تصرف کیا نہ اسے لیا۔ بلکہ مسلمانوں کے لئے مقرر کر دیا یہ دلیل ہے۔ اس بات پر کہ یہ ہدیہ عامۃ المسلمین کے لئے تھا۔ صرف آپ کے لئے نہ تھا۔ تو رسول اللہؐ کی خدمت میں جب کوئی ہدیہ آیا اور آپ نے عام مسلمانوں کے لئے اسے دیدیا تو یہ شے ان چیزوں سے ہوگئی جو عامۃ المسلمین کے لئے ہے۔ لہٰذا طبیب و معلم کا روزینہ بیت المال سے ہوگا۔ اگرچہ فرد کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ طبیب یا معلم کو اجرت پر لے لے۔ مگر حکومت کے ذمہ طب و تعلیم کا تمام رعایا کے لئے عام کرنا ضروری ہے۔ اس میں مسلم و ذمی کا کوئی فرق نہیں نہ امیر و غریب کا۔ اس لئے کہ یہ اذان و قضاء کی مانند ہے۔ تو یہ ان امور سے ہے۔ کہ رعیت کے لئے ان کا وافر کرنا ضروری ہے۔ اور بیت المال کو اس کا ضامن ہونا چاہیئے

اجیر کون ہے؟

اسلامی شریعت اجیر سے مراد ہر وہ شخص لیتی ہے جو کسی اجرت پر مشغول ہو۔ خواہ مستاجر فرد ہو یا جماعت یا دولت۔ تو اجیر، مزدور کو شامل ہے۔ خواہ وہ کسی بھی کام پر لگا ہو۔ حکمِ شرعی

میں اجیرِ دولت و اجیرِ غیر دولت کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ تو حکومت کا ملازم، مجتمع کا ملازم اور فرد کا ملازم ہر ایک عامل ہے۔ اور ان پر عمل کے احکام جاری ہوں گے۔ یعنی ان میں سے ہر ایک اجیر ہے اور ان پہ اجارے کے احکام جاری ہوں گے۔ تو کسان اجیر ہے، خادم اجیر ہے اور کارخانے کے مزدور اجیر ہیں۔ تاجروں کے منشی اجیر ہیں۔ اور حکومت کے ملازم اجیر ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک عامل و مزدور ہے۔ کیونکہ عقدِ اجارہ یا تو منافع اشیاء پہ ہوگا یا منفعتِ عمل پہ یا منفعتِ شخصی پہ۔ لہٰذا اگر اشیاء کے منافع پہ اجارہ ہوگا تو یہ اجیر کی بحث میں داخل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اس سے کوئی علاقہ نہیں۔ اور اگر منفعتِ عمل پہ ہوگا جیسے اربابِ حرفت و صنعت کو اعمالِ معینہ کے لئے اُجرت پہ لینا یا منفعتِ شخصی پہ ہوگا جیسے خدمت و اعمال کا اجارہ پہ لینا۔ تو اس کا تعلق اجیر کی بحث سے ہوگا۔ یا اس پہ یہ بات منطبق ہوگی کہ وہ اجیر ہے

اندازۂ اُجرت کی اساس

اجارہ عقدِ منفعت بعوض ہے۔ اجارہ کے انعقاد کے لئے دونوں فریقوں کی اہلیت شرط ہے۔ کہ دونوں ممتاز ہوں۔ اور اس کی صحت کے لئے دونوں کی رضا شرط ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ اجرت معلوم ہو۔ کیونکہ علیہ السلام نے فرمایا ہے: "جو کوئی اللہ اور یوم آخر پہ ایمان رکھتا ہے۔ تو کوئی بغیر اجرت بتائے اجیر نہ لے"۔ البتہ اگر اُجرت متعین نہیں کی گئی تو اجارہ صحیح طور پہ منعقد ہو جاتا ہے۔ اور اختلاف کی صورت میں اجرِ مماثل دیا جائے گا۔ اگر اجر متعین نہیں کیا گیا اجارہ کرنے کے وقت یا اجیر و مستاجر نے اجرِ معین کے بارے میں اختلاف کیا تو اجرِ مماثل کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اجرِ مماثل کی طرف مہر پہ قیاس کرتے ہوئے رجوع کیا جائے گا۔ کیونکہ عدمِ تعینِ مہر یا اختلافِ مہرِ معین کی صورت میں مہرِ مثل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ روایت ہے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس عورت کے بارے میں فیصلہ کیا تھا۔ جس کے شوہر نے مہر کی تعیین نہیں کی تھی۔ اور اس کے ساتھ دخول بھی نہیں کیا تھا۔ کہ وہ مر گیا

تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے لئے اسی جیسی عورتوں کا سا مہر ہوگا نہ کم نہ زیادہ اور اس پر عدت لازم ہوگی۔ اور میراث میں حق ہوگا۔ تو معقل بن سنان اشجعی کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق کے بارے میں ایسا ہی فیصلہ صادر فرمایا تھا۔ آپ نے جو یہ فرمایا تھا کہ اسی جیسی عورتوں کا سا مہر ہوگا۔ یعنی مہرِ مثل ہوگا۔ تو شارع نے مہرِ مثل لازم کیا ہے۔ جس کے مہر کا تعین نہیں ہوا۔ ایسا ہی بصورتِ اختلاف مہرِ معین بھی ہوگا اور جب کہ مہر عقدِ نکاح کا عوض ہوگا۔ تو ہر معاہدۂ عقد میں ہر عوض کو اس پر قیاس کیا جائے گا۔ لہٰذا عدمِ تعین کی صورت میں مہرِ مثل دلایا جائے گا۔ اور مہرِ معین کے اختلاف کی صورت میں بھی۔ اسی لئے اجارہ میں اجرِ مماثل دلایا جائے گا۔ اور بیع میں ثمنِ مماثل دلائی جائے گی۔ جبکہ معاہدے میں اس کا تعین نہ ہو یا معین ثمن پر اختلاف ہو۔ اور اسی بنا پر اجرِ مثل دیا جائے گا۔ جبکہ اجیر و مستاجر میں اجرِ معین پر اختلاف ہو اور یا اجر کا تعین نہ ہو۔ تو جب معاہدے کے وقت اجرت کا تعین ہو جائے تو اجرِ معین ہوگا۔ اور اگر معین نہیں کیا گیا یا اجرِ مسمیٰ پر اختلاف ہوا تو اجرِ مماثل ہوگا۔ لہٰذا اس بنا پر اجر کی دو قسمیں ہیں۔ اجرِ معین اور اجرِ مماثل، رہا اجرِ معین تو اس کے بارے میں یہ شرط ہے کہ دونوں معاہدہ کرنے والے راضی ہوں۔ جب دونوں اجرتِ معینہ پر راضی ہو جائیں تو یہی اجرت، اجرتِ معینہ ہوگی اور مستاجر کو اس سے زیادہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ جس طرح کہ اجیر کو کم پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ یہ اجرت شرعاً واجب ہوگی۔ رہا اجرِ مثل تو وہ اجرِ مثلِ عمل اور مثلِ عامل ہوگا۔ جبکہ اجارہ کی بنیاد منفعتِ عمل ہو۔ اور اجرِ مثل، اجرِ مثلِ عامل ہوگا فقط جبکہ عقدِ اجارہ منفعتِ شخصی پر ہوگا۔

جو لوگ اجرت کا اندازہ لگائیں گے۔ وہ ایسے لوگ ہوں گے جو تعینِ اجرت کے بارے میں تجربہ رکھتے ہوں گے۔ حکومت نہیں ہوگی نہ شہر کے چودھری، بلکہ وہ لوگ ہوں گے جو ایسے کام میں اجرتِ عمل کا اندازہ کر سکتے ہوں گے۔ یا عامل کی اجرت کا اندازہ کر سکتے ہوں گے

جس بنیاد پر تجربہ کار لوگ اجرت کا اندازہ لگائیں گے وہ منفعت ہوگی خواہ منفعتِ عمل ہو یا منفعتِ عامل ہو کیونکہ عقد اجارہ منفعت پر قائم ہے۔ لہٰذا وہی اساس ہوگی جس پر اجرت کا اندازہ کیا جائے گا۔ لہٰذا اجرت کا اندازہ اجیر کی بنائی ہوئی چیزوں سے نہیں لگایا جائے گا۔ نہ اس کی جماعت کے ادنیٰ مستوی عیش سے لگایا جائے گا۔ لہٰذا اجیر کی پیداوار یا اس کی زندگی کے معیار کی بلندی سے نہیں لگایا جائے گا۔ بلکہ اس کا اندازہ منفعت سے لگایا جائے گا تو باخبر لوگ اجیر کی اجرت کا اندازہ اپنے مجتمع میں جو اس منفعت کی قیمت ہے اس سے لگائیں گے اور جب باخبر لوگ اجرۃِ عمل اور اجرتِ عامل کا اندازہ لگائیں گے تو مجتمع میں جو اس منفعت کی قیمت ہے۔ اسے دیکھیں گے تو وہ اس کا اندازہ اس قیمتِ منفعت سے لگائیں گے جو عامل یا عمل نے ادا کی ہے۔ اگر مجتمع میں بھی قیمتِ منفعت کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو دلیل و حجت سے اندازہ نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ اہلِ تجربہ لوگوں کی رائے پر اکتفا کی جائے گی کیونکہ مسئلہ قیمتِ منفعت کی پہچان ہے۔ اس کی مقدار پر گواہ مقرر کرنے نہیں ہیں۔

یہ ہے وہ اساس جس پر اجرت کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اور وہ منفعت ہے تجربہ کاروں کے اندازے کے مطابق۔ مگر جب اہلِ نظر اجرِ مثل کا اندازہ لگائیں گے نہ اجرتِ عمل یا اجرتِ عامل کا فقط۔ تو یہ ضروری ہوگا۔ کہ اس شخص کو دیکھیں جو اجیر کا مماثل ہے۔ اس کام میں یعنی عمل و عامل کی طرف دیکھیں اور اس کے ساتھ ساتھ زمان و مکانِ ایجاد کو بھی دیکھیں، کیونکہ اجرت، عمل، عامل، زمان و مکان کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔

جو لوگ اجرت اور اجرتِ مثل کا اندازہ لگائیں گے۔ ان کا انتخاب مستاجر و اجیر دونوں کریں گے۔ اگر وہ انتخاب نہ کر سکیں یا ان میں اختلاف ہو جائے تو محکمہ یا حکومت کو اختیار ہوگا کہ وہ اندازہ لگانے والوں کو مقرر کرے۔

اجر اجیر کا اندازہ

انسان فطری طور پر مجبور ہے کہ وہ کوشش کرے تاکہ مال پیدا کرے جو اس کی ضرورت کو پورا کر دے، ضروریات انسانی متعدد ہیں اور وہ گوشۂ عزلت میں بیٹھ کر پوری نہیں ہو سکتی لہذا یہ امر حتمی ہو گیا کہ انسان مجتمع کے ساتھ اپنی کوشش کے نتائج کا تبادلہ کرے، لہذا انسان جو مجتمع میں زندگی گزارتا ہے اپنی کوشش مال پیدا کرنے کے لیے صرف کرتا ہے تاکہ اس جیسی چیز خرچ کر سکے یا تبادلہ کر سکے وہ کوشش صرف اس لیے نہیں کرتا کہ صرف اسی چیز کو خرچ کر سکے کیونکہ اس کی ضروریات متعدد ہیں تو اسے ایسے مال کی ضرورت ہے جو اس کے پاس نہیں ہے اور اس امر کا محتاج ہے کہ دوسروں کی کوششوں سے فائدہ اٹھائے جیسے تعلیم و طب، لہذا وہ اقسام جو وہ پیدا کرتا ہے خواہ کتنی ہی نوع بہ نوع کیوں نہ ہوں تمام ضروریات کے پورا کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں کیونکہ وہ ساری ضروریات کے لیے چیزیں پیدا نہیں کر سکتا بلکہ ضروری ہے کہ دوسروں کی کوششوں کا سہارا لے، لہذا وہ دوسروں کی کوششوں سے تبادلہ پہ مجبور ہے یا محنت سے تبادلہ کرے یا مال سے، اسی لیے انسانی کوششوں میں تبادلے کی ضرورت پڑتی ہے اور چونکہ اس کوشش کے عوض دوسری کوشش یا مال کا تبادلہ ہوتا ہے لہذا ایک معیار کی ضرورت پڑی جو ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ قیمت کی تحدید کر سکے اور مبادلہ کو ممکن بنا سکے۔ اور ان مالوں کی قیمت کا تعین کر سکے جن کی اسے ضرورت ہے کہ مال سے یا محنت سے مبادلہ کر سکے لہذا ضروری ہوا کہ جو معیار محنتوں کی قیمتوں اور مالوں کی قیمتوں کی تحدید کر سکے وہ ایک ہی ہوتا ہے کہ مال کا مال سے تبادلہ ہو سکے اور دوسروں کی کوششوں کے ساتھ مبادلہ ہو سکے اور کوششوں کا کوششوں کے

ساتھ تبادلہ ہو سکے اسی لیے لوگوں نے جزائے نقدی کو مقرر کر لیا ہے جو انسان کو بسہولت اپنی ضروریات کے لیے ضروری مال کو مہیا کر دیتی ہے اور ان کوششوں کے حصول کو بھی آسان کر دیتی ہے جن کی اسے ضرورت ہے اور وہ مال کی نسبت سے ثمن ہے اور کوشش کی نسبت سے اجر ہے کیونکہ وہ مال سے تبادلہ کی صورت میں مال کی ذات کے مقابل ہے اور کوششوں سے تبادلہ کی صورت میں اس منفعت جہد کے مقابل ہے جو کسی انسان نے خرچ کی اس طرح انسان معاملات بیع سے مستغنی نہیں ہو سکتا جیسے اجارے کے معاملات سے مستغنی نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ بیع و اجارہ میں کوئی ربط نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ نوعِ انسان کے دو فردوں کے درمیان معاملہ ہے، اجارہ، بیع پر موقوف نہیں اور اجرت، ثمن پر موقوف نہیں، اس لیے اجرت کا اندازا اور ہے اور ثمن کا اور، دونوں کے درمیان کوئی علاقہ نہیں ہے یہ اس لیے کہ ثمن مال کا بدلہ ہے لہذا وہ حتمی طور پر مال کے مقابل مال ہے خواہ مال کا اندازہ قیمت سے لگایا جائے یا ثمن سے، رہی اجرت تو وہ کوشش کی بدل ہے لہذا ضروری نہیں ہے کہ کوشش مال پیدا کرے بلکہ کبھی مال پیدا کرتی ہے اور کبھی نہیں کرتی کیونکہ محنت کی منفعت، مال پیدا کرنے پر ہی منحصر نہیں ہے بلکہ مال کے علاوہ اور منافع بھی ہیں۔ تو وہ محنت جو زراعت تجارت اور صنعت میں خرچ کی جاتی ہے اس کی نوعیت کچھ بھی ہو خواہ کم ہو یا زیادہ، مال پیدا کرتی ہے اور بلا واسطہ ملک کی ثروت میں اضافہ کرتی ہے لیکن وہ خدمات جو طبیب یا انجنیر یا وکیل و معلم وغیرہ کرتے ہیں یہ کوششیں ایسی ہیں کہ مال پیدا نہیں کرتیں اور بلا واسطہ قوم کی ثروت میں اضافہ نہیں کرتیں۔ تو جب کاریگر اجرت لے چکا تو اس نے اس مال کے عوض لی جو اس نے پیدا کیا مگر انجنیر جب اجرت لیتا ہے تو مال کے مقابلہ میں نہیں لیتا کیونکہ اس نے کوئی مال پیدا نہیں کیا، اسی لیے ثمن کا اندازہ کرنا مال کے مقابلہ میں ضروری ہوا بخلاف منفعت جہد کے اندازے کے کہ وہ مال کا مقابل نہیں ہے

بلکہ منفعت کا مقابل ہے جو کبھی مال اور کبھی مال کے علاوہ ہوتا ہے۔ اس طرح بیع، اجارہ اجیر سے مختلف ہو جاتی ہے اور ثمن بحیثیت اندازۂ فعلی کے اجرت سے مختلف ہو جاتی ہے علاوہ ازیں بیع کے اجارے سے مختلف ہونے کا اور ثمن کے اجرت سے مختلف ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی رابطہ ہی نہیں ہے بلکہ ان کے اختلاف کا یہ مطلب ہے کہ اجارہ کی بنیاد بیع پر اور بیع کی بنیاد اجارہ پر نہیں ہے لہٰذا ثمن کا اندازہ اجرت کے اندازے کی بنیاد پر نہیں لگایا جائے گا اور اجرت کا اندازہ ثمن کی بنیاد پر نہیں کیا جائے گا کیونکہ ایک کی بنیاد دوسرے پر قائم کرنے سے مال کی قیمتوں پر اثر انداز ہو گی جسے اجیر اس اجرت پر پیدا کرے گا جو اسے درکار ہے حالانکہ مال کی قیمتیں تاجر لگاتا ہے اجیر نہیں۔ اگر اجیر کی بنا پر قیمتوں کا تقرر کیا جائے گا تو اس کا یہ مطلب ہو گا کہ متاجر، اجیر کا محکوم ہو کہ جب چاہے اپنی اجرت بڑھا دے اور جب چاہے گھٹا دے کیونکہ وہ بھاؤ گھٹا بڑھا سکتا ہے اور یہ بات جائز نہیں۔ کیونکہ اجرت اجیر اس کے کام کی منفعت کا بدل ہے لہٰذا وہ اس کی منفعت کی قیمت کے مساوی ہو گی جب تک کہ اجرت ان دونوں کے درمیان طے پا چکی ہو۔ لہٰذا اجر اجیر کا تعلق اس مال کی قیمت سے نہیں ہو سکتا جو وہ پیدا کرے گا۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مال کی قیمتوں کے گرنے کے وقت اگر متاجر مخصوص اجرت کے دینے پہ اجیر کو مجبور کرے گا تو یہ اس کے خسارے کا سبب ہو گا اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مزدور ختم ہی ہو جائے کیونکہ یہ بات تو جب پیدا ہو سکتی ہے جب کہ سارے بازار میں مال کی قیمت بالکل گر جائے اور یہ بات اہل نظر کے اندازے کی طرف لوٹتی ہے کہ وہ منفعت عامل کا اندازہ صحیح طور پر لگائیں نہ کہ متاجر کی منفعت کا، کیونکہ وہ مجموعۂ منفعت اجیر کو عام نظر سے دیکھیں گے صرف ایک حالت کے اعتبار سے نہیں، اس لیے اجرت کا اندازہ مال کے ثمن سے نہیں کیا جا سکتا یہ بات تو اہل نظر کی تخمین سے تعلق رکھتی ہے

علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ اجارہ کی بنیاد بیع پر اور بیع کی بنیاد اجارہ پر ہونے کا

یہ تقاضا ہے کہ چیزوں کی قیمتیں اجیر کی اجرت پہ موقوف ہو جائیں حالانکہ ضروریات کی قیمتیں اجیر کی کفایت پر موقوف ہیں اس کی اجرت پر نہیں تو اگر ضروریات کی قیمتیں اجرت اجیر کے تحت ہو جائیں تو لازم آئے گا کہ اجیر کی کفالت متاجر پہ ہو کہ وہ اس کا ضامن ہو حالانکہ ہر انسان کی کفایت اس کے حالات کی رعایت کا ایک جزو ہے اور یہ حکومت پر منحصر ہے متاجر پہ نہیں اور نہ یہ جائز ہے کہ کفایت اجیر کو مطلقاً اسکی پیداوار سے مربوط کر دیا جائے اس لیے کہ اجیر ضعیف البنیان ہے وہ تو صرف اتنا ہی پیدا کر سکتا ہے جو اس کی ضرورت سے بھی کم ہے تو اگر اس کی اجرت کو پیداوار سے مربوط کر دیا گیا یا ان ضروریات کے ساتھ مربوط کر دیا گیا جن کا وہ محتاج ہے تو وہ خوش عیشی سے قطعاً محروم ہو جائے گا اور یہ بات جائز نہیں کیونکہ حق زندگی حکومت کی رعایا میں سے ہر انسان کے لیے وافر ہونا چاہیئے خواہ وہ زیادہ پیدا کرے یا کم اور خواہ وہ پیداوار پہ قادر ہو یا نہ ہو، تو اس کی مزدوری بقدر اس کی منفعت کے لگائی جائے گی خواہ اس کی ضروریات کو پورا کرے یا نہ کرے لہذا یہ غلط ہو گا کہ مزدور کی اجرت کا اندازہ اس مال کی قیمت سے لگایا جائے جو اس نے پیدا کیا یا ان ضروریات کی قیمت سے لگایا جائے جن کا وہ محتاج ہے لہذا اجارہ کی بنیاد بیع پہ رکھنا اور بیع کی اجارے پہ رکھنا غلط ہو گا لہذا ایک کی دوسرے پر بنیاد رکھنا جائز نہیں اور اسی لیے جائز نہ ہو گا بنیاد رکھنا ثمن کا اجرت پہ اور نہ بنائے اجرت ثمن پہ۔ کیونکہ اندازۂ اجرت اور ہے اور اندازۂ ثمن اور ہے اور ہر ایک کے متعین اسباب ہیں اور خصوصی اعتبارات ہیں جو اندازہ کرنے میں دخیل ہیں تو اجرت کا اندازہ اس منفعت کی تعداد سے لگایا جائے گا جو محنت دے گی لہذا اندازہ کرنا دراصل منفعت کی بنیاد پہ ہوا نہ کہ کوشش کی اگرچہ منفعت اس محنت سے پیدا ہو جو اس شخص نے خرچ کی اور اس منفعت کا اندازہ اہل نظر باعتبار انتفاع منفعت کے لگائیں گے۔

اور یہ اندازہ ابدی نہیں ہوگا بلکہ اس مدت سے مربوط ہوگا جس پہ ان دونوں نے اتفاق کیا یا اس عمل کے ساتھ جس کے کرنے پہ وہ متفق ہوئے جب مدت ختم ہو جائے یا کام ختم ہو جائے تو اجرت کا نئے سرے سے اندازہ لگایا جائے گا یا تو دونوں طریقوں کے ذریعہ یا اہل نظر کے ذریعے جو اجر مثل کا تخمینہ کریں گے اور مدت کبھی یومیہ ہوتی ہے کبھی ماہانہ اور کبھی سالانہ، رہی ثمن تو وہ نسبت مبادلہ ہے درمیان کمیت نقود کے اور اس کمیت کے جو مال کی مقابل ہے تو ثمن وہ ہے جو نقود دیئے جاتے ہیں سامان معین کی ایک وحدت کے مقابلے میں معین زمانے میں۔ اور اس کا اندازہ اس سے کیا جاتا ہے جو سامان کی نظرت کو باعتبار ضروریات انسانی کے دیکھ کر بازار نے مقرر کیا ہے ہاں کبھی ثمن کا اندازہ بقدر ضرورت مشتری برائے سامان کیا جاتا ہے تو وہ اسے جو بھی ثمن ملتی ہے اس پر دے دیتا ہے مگر ایسا کرنا جائز نہیں یہ مجتمع کے لیے خطرناک بات ہے اور اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ اس لیے ایسی حالت میں اعتبار بیچنے اور خریدنے والوں کا ہے بازار میں اور بائع و مشتری جو آپس میں معاہدہ کیے ہوں ان کے لیے نہیں ہے دوسرے الفاظ میں یوں سمجھنا چاہیئے کہ یہ وہ مقدار ہے جو بازار میں سامان کے لیے اندازہ لگائی گئی ہے تو مشتری کا بازاری قیمت کو قبول کرنا جبری ہے اسی طرح بائع کا بھی بازاری قیمت کو قبول کرنا جبری ہے جس چیز نے اس ثمن کی تحدید کی اور بائع و مشتری کو مجبور کیا کہ اس کے سامنے جھکیں وہ منفعت مال کی ضرورت ہے مجتمع میں، جس میں وہ چیز بیچی گئی چشم پوشی کرتے ہوئے اس کے پیداوار کے اخراجات سے، اس بنا پہ ثمن کا اندازہ اجرت کے اندازے سے مختلف ہوگا اور ان دونوں کے درمیان کوئی علاقہ نہیں، اسی لیے اجرت کا اندازہ قیمت کے اندازے پہ نہیں ہوتا۔ ثمن کی تحدید سامان کی ضرورت نے کی ہے اور ندرت مال اس کے اندازے پہ بڑا گہرا اثر کرتی ہے ممکن نہیں کہ ثمن کا اندازہ پیداوار کے اخراجات سے کیا جائے کیونکہ کبھی ثمن اخراجات پیداوار

۔۔۔ کے برابر نہیں ہوتی اس لیے کہ کبھی کم بھی ہو جاتی ہے اور کبھی زیادہ ہو جاتی ہے حالات کے مطابق تھوڑی سی مدت میں بھی اور مدت دراز میں تو فطری طور پر بازار کی قیمت اور اخراجات پیداوار کے درمیان توازن ہو جاتا ہے مگر یہ بات بھی اجرت کو ثمن مال کے ساتھ مربوط نہیں کر سکتی کیونکہ خریدار طویل یا قصیر مدت میں سامان کی خریداری میں اخراجات کو نہیں دیکھتے بلکہ مال کی قیمت دونوں حالتوں میں مال کی طرف ضرورت پر منحصر ہے مع رعایت ندرت سامان کی۔

راس المالی اور اشتراکی اجیر کے لیے اندازۂ اجرت میں اس قدر مختلف الخیال ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں راس المالی مزدور کو طبعی اجرت دیتے ہیں اور طبعی اجرت ان کے نزدیک یہ ہے کہ مزدور کو زندگی گذارنے کی سب سے کم حد تک جن اسباب کی ضرورت پڑتی ہے اتنی اجرت دی جائے اور وہ اجرت میں اضافہ کر دیتے ہیں اگر زندگی کی تکالیف ادنی حد سے بڑھ جائیں اور جب وہ تکالیف کم ہو جاتی ہیں تو کم کر دیتے ہیں اس بنا پر اجرت مزدور کا اندازہ تکالیف زندگی سے لگایا جاتا ہے قطع نظر اس بات سے جو منفعت اس کی کوشش سے فرد یا مجتمع کو پہنچی، راس المالی ملک جیسے یورپ اور امریکہ کے مزدور جو اجرت لیتے ہیں تو یہ دراصل نظام راس المالی کی عدل پرستی سے ہے کہ وہ مزدور کو اتنے حقوق دیتے ہیں جو اس کے حقوق سے زائد ہوتے ہیں اور جو حریت ملکیت عطا کرتی ہے اور باوجود اس تعویل کے مزدور وہی لیتا ہے جو ادنی زندگی گذارنے کے لیے کافی ہوتا ہے کہ وہ اس طرح زندگی گذار سکے کہ تنگ دل نہ ہو صنعت و حرفت سے جو کچھ زائدہ ہوتا ہے یہ اس کے بقدر کچھ بھی نہیں ہوتا، علاوہ ازیں یورپ اور امریکہ میں زندگی کے میعاد کو بلند کرنے کا جذبہ مزدور کو ایسی ادنی حالت میں رکھتا ہے کہ وہ بظاہر ادنی طور پر اچھی زندگی گذارنے والا ہو مگر وہ جو کچھ پیدا کرتا ہے اس کے بقدر اُسے نہیں ملتا تو یورپ اور امریکہ میں مزدور کی اجرت کا اندازہ اگرچہ ہماری نسبت سے مزدور کو فقیر نہیں بناتا اور اُسے اپنی اساسی ضروریات کو پورا کرنے اور بعض کمالی ضروریات کے پورا

کرنے پر قادر کر دیتا ہے لیکن وہاں کے مجتمع کی معیاری زندگی کو دیکھا جائے جس کے درمیان وہ زندگی گزار رہا ہے تو وہ نسبتی اعتبار سے بہت پست ہے اگرچہ ہماری نسبت سے وہ بلند ہے۔ بہر حال باوجودیکہ یورپ اور امریکہ میں مزدوروں کے معیار زندگی کو بلند کیا گیا ہے تو اجرت کا اندازہ وہاں اور سارے ملکوں میں جو راس المالی ہیں ادنیٰ حد زندگی کے مطابق ہے باعتبار وہاں کے ماحول کے۔

بہر حال جب تک کہ اندازہ اس طرح کیا جائے کہ مزدور وسائلِ زندگی میں ادنیٰ حد پر رہے تو مزدور ہمیشہ محدود ملکیت والے ہی رہیں گے کہ ایک حد تک اپنی ضروریات کو دوسرے لوگوں کی نسبت ادنیٰ حد تک پورا کر سکیں۔ خواہ یہ ان کی ضروریات اساسی تک محدود ہو جیسا کہ مزدوروں کا فکری طور پر پیچھے رہ جانے والے ملکوں میں ہے جیسے اسلامی ملک یا اساسی و کمالی ضروریات تک جیسا کہ ان ملکوں میں ہے جو فکری طور پر آگے ہیں جیسے یورپ اور امریکہ، کیونکہ مزدور ان سب ممالک میں محدود ملکیت والا ہے جو زندگی کا پست ترین معیار ہے اس ملک کے اعتبار سے جہاں وہ زندگی گزار رہا ہے خواہ وہاں کا معیارِ زندگی بلند ہو یا پست، بہر حال اندازہ یہ رکھا گیا ہے کہ مزدور کو اسباب زندگی سے ادنیٰ حد احتیاج پر رکھا جائے۔

رہے اشتراکی تو ان کا یہ نظریہ ہے کہ وہ کام جو مزدور نے کیا مال کی پیداوار میں اور صنعت و حرفت کی تکمیل میں اسے سب پر فوقیت ہے اور عمل یا قدرت عمل مال کی پیداوار میں بنیادی پارٹ ادا کرتی ہے لہٰذا اشتراکیت کا یہ نظریہ ہے کہ مزدور کا کام پیداوار کی بنیاد ہے لہٰذا مزدور کی اجرت اس کی پیداوار ہی ہو گی اور پیداوار کے سارے اخراجات ایک عنصر کی طرف لوٹتے ہیں اور وہ ہے عمل، مگر یہ بات نظرۃً غلط ہے کیونکہ واقعتہً جو بات محسوس ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ مال جو اللہ نے کائنات میں پیدا کیا ہے وہ مال کی قیمت کی بنیاد ہے اور وہ اخراجات جو زیادت منفعت کے لیے خرچ کیے

گئے اس مال پہ یا ایجاد منفعت پہ عمل کے ساتھ انہوں نے ہی اسے یہ شکل دی ہے جو اس نے اب اختیار کی ہے کہ منفعت معینہ دیتا ہے لہٰذا عمل کو بنیاد ٹھہرانا غلطی ہے اور واقع کے مخالف ہے اور پیداوار کو مزدور کی اجرت ٹھہرانا مادۂ خام اور اخراجات کا ابطال ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دوسرے مزدور نے یہ کام کیا اور وہ مزدوری لے چکا۔ لہٰذا موجودہ مزدور نے مال پیدا نہیں کیا اور اس کی پیداوار کو مطلقاً اس کے عمل کا نتیجہ نہیں قرار دیا جا سکتا، کہ مال اسے اجرت کے عوض دے دیا جائے علاوہ ازیں اگر ہم یہ فرض کریں کہ مقصود جنس عامل ہے تو مادۂ خام جسے اللہ نے پیدا کیا بیکار ہی رہا۔ لہٰذا اسے باطل قرار نہیں دیا جا سکتا اور اسے حساب سے خارج نہیں کیا جا سکتا علاوہ ازیں مزدور کو اندازۂ اجرت میں ایک جنس قرار دینا غلطی ہے کیونکہ مزدور معین افراد ہیں اور اجرہ ان افراد کے لیے ہے تو جنس عامل کا اعتبار اجرت کے اندازے تک نہیں پہنچ پاتا۔ بلکہ اجرت اور مالکیت کو باطل ٹھہراتا ہے اور یہ بات فطرت انسانی کے مناقض ہے اور غلط نظریہ ہے اور واقعیت محسوس نہیں ہے۔ واقعیت محسوس اس بات پہ دلالت کرتی ہے کہ انسان خود اپنی ضروریات کے لیے اٹھتا ہے۔ اس کا یہ اٹھنا اس کی یہ کوشش ہے کہ کائنات سے کچھ حاصل کرے یا کسی دوسرے انسان سے کچھ لے یا جو کچھ کائنات میں ہے اس میں اپنی کوشش کو شامل کرے تاکہ مال اس کی ضرورت کے پورا کرنے کے قابل ہو جائے۔ تو اشتراکیوں کا یہ نظریہ کہ اجرت کا اندازہ اس سامان سے کیا جائے گا جو پیدا ہوا غلط ہے، اسی طرح اجرت کی تحدید اس کی پیداوار سے کرنا خام مال کو بیکار ٹھہراتا ہے اور غلط بھی ہے کیونکہ جو آلات اس نے استعمال کیے اور جو نفقات اس نے خرچ کیے انہوں نے سامان کی تکوین میں حصہ لیا ہے جو مزدور کے عمل کا حصہ نہیں ہیں اور اگر انہیں مزدور کے عمل کا جزو قرار دے دیا جائے اس اعتبار سے کہ عمل بھی ایک جنس ہے تو یہ اجرت کے لغو قرار دینے کو متقاضی ہوگا اور یہ بھی غلطی ہے جیسا کہ گزرا، علاوہ ازیں اجرت عمل سامان کے ساتھ مربوط نہیں ہوتی

نہ از روئے قیمت کے اور نہ باعتبار ثمن کے بلکہ اس کا تعلق منفعت سے ہوتا ہے جیسے اس کوشش نے فرد اور مجتمع کے لیے انجام دیا خواہ یہ منفعت مادہ خام میں موجود ہو جیسے نباتات اور سیب یا مزدور کے عمل میں موجود ہو جیسے دخانی گاڑی کیونکہ کوشش کا اندازہ اس منفعت میں ہے اس مال میں نہیں جو اس نے پیدا کیا۔ اس لیے اجرت کی تحدید ایک معین حد پر ہوگی خواہ وہ جو کچھ بھی ہو غلط اور مخالف واقعہ محسوس ہوگی اور یہ کافی ہے کہ اجر معلوم ہو یہ نہیں کہ معین حد کے ساتھ محدود ہو۔ اس بنا پر اجرت کے اندازے کے بارے میں راس المالی، اشتراکی اور شیوعی نظریہ غلط اور خلاف واقعہ ہوگا اور ان تعلقات کے فساد کا سبب ہے گا جن کا ہونا ضروریات پورا کرنے کے لیے انسان کے واسطے ضروری ہے۔

مزدور کی اجرت کے اندازے کے بارے میں یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ وہ مال کی قیمت کے بارے میں مختلف الخیال ہیں یعنی مال کی قیمت کی تحدید کے بارے میں مختلف الخیال ہیں بعض راس المالی ماہرین نے قیمت کی یہ تعریف کی ہے کہ قیمت وہ ہے جو سامان پر لگی یعنی وقت، کوشش اور مواد اوّلی۔ جیسے دخانی گاڑی کہ اس کی قیمت موٹر سائیکل کی قیمت سے زیادہ ہے ان کے نزدیک قیمت ندرت حال کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ کسی چیز کی قیمت اس کی منفعت پر منحصر ہے یعنی ضروریات کو پورا کرنے پر اس کی طاقت کے اعتبار سے، بعض لوگوں نے یہ کہا کہ قیمت اس عمل پر منحصر ہے جو اس کی پیداوار میں خرچ ہوا مع اضافہ اس عمل کے جو اس کے آلات وغیرہ کی تیاری میں خرچ ہوا جن آلات سے اس سامان کی تیاری میں کام لیا گیا۔ مگر نیا نظریہ جسے نظریہ حدّیہ کہتے ہیں قیمت کا تعین پیدا کرنے والے اور خرچ کرنے والے کے اعتبار سے لگاتا ہے یعنی عرض وطلب کے اعتبار سے، تو قیمت عرض وطلب دونوں پر موقوف ہے تو منفعت حدّیہ وہ ہے جو طلب پیدا کرتی ہے یعنی

کسی چیز کی وہ طاقت جو ضرورت کو پورا کر سکتی ہے اس حیثیت سے کہ اس کے بعد پورا کرنے کی تیزی کم ہو جائے یا ضرر بن جائے۔ اور حدی پیداوار کی تکالیف وہ ہیں جو عرض پیدا کرتی ہیں یعنی مال کی پیداوار میں خرچ کیے گئے عمل کی انتہائی مقدار، اس طرح پر کہ اگر پیداوار کے لیے کوئی دوسری مقدار خرچ کی جائے تو خسارہ ہو، قیمت اس نقطہ پر ٹھہرتی ہے جہاں ان دونوں کے درمیان توازن متحقق ہو۔

رہی اشتراکیوں کے نزدیک قیمت، تو کارل مارکس ذکر کرتا ہے کہ قیمت کا مصدرِ وحید وہ عمل ہے جو اس کی پیداوار پر خرچ کیا گیا اور یہ کہ راس المالی مال دار مزدور کی طاقت کو اتنی اجرت پر خریدتا ہے جو اس کی زندگی کی بقا کے لیے ضروری ہے کہ وہ کام کو جاری رکھ سکے پھر وہ ایک ایسے سامان کی تیاری پر قوت خرچ کرتا ہے جو مزدور کی اجرت سے بہت زیادہ قیمت والا ہوتا ہے۔ کارل مارکس نے فرق قائم کرنے کے لیے اس چیز کے درمیان جو مزدور دیتا ہے اور جو اسے حالاً دیا جاتا ہے، قیمت خالصہ نام رکھا ہے اور یہ کہتا ہے کہ یہ قیمت اس بات کی تصویر کشی کرتی ہے جو مالک اور کام لینے والے مزدور کا حق غصب کرتے ہیں اور اسے نفع یا راس المال کے فائدے کا نام دیتے ہیں جسے فطرت کسی طرح جائز قرار نہیں دیتی۔

وہ حقیقت جو اس کی حسن میں ایک تفکیر کی حیثیت رکھتی ہے، یہ ہے کہ کسی مال کی قیمت اس اعتبار سے ہے جو منفعت اس کے اندر ہے مع ملاحظہ، اسباب ندرتِ مال اور مع ملاحظہ اس بات کے کہ منفعت، عمل کو اس کے حصول کا ذریعہ بناتی ہے اور کبھی وہ اس کی پیداوار کا ذریعہ ہوتی ہے مگر وہ اس بات کا ملاحظہ نہ اس کے مبادلہ کے وقت کرتا ہے اور نہ اس سے نفع اٹھانے کے وقت، لہذا ہر مال کے بارے میں حقیقی نظریہ یہ ہوا کہ منفعت کی طرف دیکھا جائے مع اس بات کے ملاحظہ کے کہ مال نادر ہو۔ خواہ انسان اس کا ابتداءً مالک ہو جیسے شکار یا تبادلہ کی صورت ہو جیسے بیع۔ اس بارے میں

ماسکو، پیرس اور مدینہ منورہ کے مجتمع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ انسان ہر مقام پہ حب مال کے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس کی منفعت کا اندازہ لگاتا ہے مع ملاحظۂ اسباب ندرت کے۔ یہ ہے عن حیث ھی اس کی قیمت انسان کے نزدیک اور یہ مال کی حقیقی قیمت ہے۔ رہی مال کی حالی قیمت تو اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جائے گا کہ اس کا تبادلہ کس مال یا قیمت سے ہو سکتا ہے اور اس کی یہ قیمت اسی طرح پر قائم رہتی ہے خواہ زمان ومکان وظروف بدل جائیں۔ رہی مال کی قیمت تو وہ نقود ہیں جو کسی معین سامان کی ایک وحدت کے مقابلے میں دیئے جاتے ہیں ایک معین زمانے، معین مکان اور معین حالات میں اور وہ زمان ومکان وحالات کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہیں، دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیئے کہ وہ نسبت مبادلہ ہے جو مقدارِ نقود اور مقدارِ مال میں ہوتی ہے جو مال اس کے مقابل ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور اس کا مہر ایک خزانۂ معینہ موصوفہ قرار دیا اور کہا کہ اس کی قیمت پچاس دینار ہے اور فوراً خزانہ سپرد کر دیا تو خزانہ کی قیمت اس عورت کے وصول کرنے سے متعین ہو گئی تو وہ اگر اس سے اس کے بدلے لے اور عورت اس کے بارے میں دعویٰ کرے تو اس پہ لازم ہو گا کہ وہی خزانہ واپس کرے اس کی قیمت نہیں پھر اگر خزانہ برباد ہو گیا یا شوہر نے دعویٰ کیا کہ وہ برباد ہو گیا ہے تو وہ پچاس دینار دے گا کیونکہ یہی خزانے کی قیمت ہے اگرچہ خزانہ جیسا مال دعوے کے وقت پچاس دینار سے زیادہ ہو یا کم کیونکہ وہ بالفعل قیمت مقررہ ہے خزانے کے مماثل کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا لیکن اگر عقد کے وقت کہا کہ اس کی قیمت پچاس دینار ہے اور حالاً خزانہ سپرد کر دیا پھر اس سے واپس لے لیا اور عورت نے دعویٰ کیا تو اس کو چاہیئے خزانہ واپس کر دے چاہے پچاس دینار دے دے چاہے خزانہ پچاس دینار میں خرید دے خواہ وہ دعوے کے وقت پچاس سے زیادہ کا ہو یا کم کا کیونکہ اس پہ لازم ہے کہ وہ

خزانہ سے جس کی قیمت ہر وقت پچاس دینار ہو۔

یہ اس لیے کہ قیمت متغیر نہیں ہوتی اور ثمن متغیر ہوتی رہتی ہے تو مال کی موجودہ قیمت اس کے بدل کی مقدار ہے اندازے کے وقت۔ اور سامان کی ثمن وہ ہے جو بازار میں اس کے بدلے میں دیا جاتا ہے قیمت اور ثمن میں یہ تفریق ہے اور تمام انواع مبادلہ میں ہے رہا مزدور کی اجرت کا معاملہ تو وہ مقدار ہے جس کا اندازہ لگایا گیا کہ اس میں عند العقد منفعت کوشش کتنی ہے اور دوبارہ اندازہ لگایا جائے انتہائے مدت اجارہ کے وقت، یہاں یہ بات ظاہر ہوگئی کہ مزدور کی اجرت اور مال کی قیمت کے درمیان کوئی علاقہ نہیں ہے۔ نہ اجرت مزدور اور تکالیف پیداوار کے درمیان کوئی علاقہ ہے اور نہ اجرت مزدور اور معیارِ زندگی کے درمیان کوئی رابطہ ہے یہ تو ایک علیحدہ چیز ہے اس لیے کہ وہ لمقدار اس منفعت کے ہے جسے متاجر حاصل کر سکے گا اور اس منفعت کا اندازہ متاجر کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہوگا بلکہ اس منفعت کی ضرورت کے اعتبار سے ہوگا تو مزدور کی اجرت کے اندازے کی وحدت وہ منفعت ہے جو اس وصف کے ساتھ متصف ہے اور یہ اجرت کاموں کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے تو انجنیر کی اجرت، بڑھئی کی اجرت سے مختلف ہے اور ماہر بڑھئی کی اجرت غیر ماہر سے مختلف ہے۔ منفعتِ عمل کی خوبی کے اعتبار سے ایک ہی کام میں اجرت مختلف ہو جاتی ہے یہ ان کی ترقی شمار نہیں ہوتی بلکہ یہ تو ان کا وہ عوضانہ ہے جس کے وہ خوبی منفعت کی وجہ سے مستحق ہوتے ہیں۔

ملکیت کا دوسرا سبب
وراثت

ملکیت مال کا ایک سبب وراثت ہے، وہ قرآن کی قطعی نص سے ثابت ہے اس کے معین احکام توقیفیہ ہیں جن کی علت نہیں بیان کی گئی۔ اگرچہ جزئیات کی قرآن نے

تصریح کر دی ہے لیکن یہ جزئیات خطوط عریضہ ہیں کیونکہ جب اللہ تعالےٰ یہ فرماتے ہیں

یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین فان کن نساء فوق اثنتین فلھن ثلثا ما ترک۔

تو ہم اس قول باری تعالےٰ سے چند احکام سمجھتے ہیں ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مذکر اولاد مونث سے دوگنا لیتی ہے اور یہ بھی سمجھتے ہیں کہ پوتے کے ساتھ بیٹے کا سا معاملہ ہوگا جب کہ دوسرے بیٹے موجود نہ ہوں کیونکہ بیٹے کی مذکر اولاد، اولاد کے لفظ کے تحت آتی ہے بخلاف نواسے کے تو اس کے ساتھ پوتے کا سا معاملہ نہیں کیا جائے گا جب کہ بیٹے موجود نہ ہوں کیونکہ بیٹی کی اولاد لغتہً اولاد کے تحت نہیں آتی اور یہ بھی سمجھتے ہیں کہ اولاد میں سے اگر دو سے زیادہ عورتیں ہوں تو وہ ترکہ کے دو ثلث میں شریک ہوں گی اور رسول اللہ علیہ السلام نے دو کے لیے وہی حکم برقرار رکھا ہے جو دو سے زیادہ کے لیے ہے صحابہ نے اس امر پر اجماع کیا ہے تو دو کے لیے وہی حکم ہوگا جو دو سے زیادہ کے لیے ہے تو یہ احکام اس عام معنی سے سمجھ میں آئے جن کا آیت نے ذکر کیا ہے ان احکام کی بنا پر وارث ترکہ سے اپنا حصہ پائے گا۔ اس بنا پر اسباب ملکیت سے ایک سبب وراثت بھی ہے۔ بمطابق احکام مفصلۂ کتاب وسنت و اجماعِ صحابہ۔

وراثت ایک وسیلہ ہے تقسیم ثروت کا، تقسیم ثروت اس کی علت نہیں ہے بلکہ وہ تو اس کے واقعہ کا بیان ہے یہ اس طرح کہ دولت کی ملکیت مباح ہے جو حین حیات چند افراد کے ہاتھوں میں جمع ہو جاتی ہے تو ان کے مرنے کے بعد یہ اسی طرح جمع نہ رہے ضروری ہوا کہ اسے لوگوں کے درمیان منتشر کر دیا جائے۔ واقعۂ مشاہدہ بھی کیا گیا ہے کہ دولت کے انتشار کا طبعی ذریعہ وراثت ہے اور استقرار سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حالات جو وراثت میں انتشار دولت کو پیش آتے ہیں تین قسم کے ہیں

ا :- یہ کہ وارث سارا مال لے لیتے ہیں وراثت کے احکام کے مطابق اور نسب

ان پر سارا مال تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

ب :- ایسے وارث موجود نہ ہوں جو سارا مال لے سکیں احکام وراثت کے مطابق جیسے کوئی شخص ایک بیوی ہی چھوڑ جائے یا ایک خاوند ہی چھوڑ جائے تو بیوی صرف چوتھائی لے گی اور باقی مال بیت المال میں چلا جائے گا اور اگر شوہر ہو گا تو صرف نصف لے گا اور باقی میراث بیت المال میں چلی جائے گی۔

ج :- یہ کہ مطلقاً کوئی وارث موجود نہ ہو ایسی حالت میں سارا مال بیت المال کو جائے گا یعنی حکومت کو چلا جائے گا۔

اس طرح دولت کے حصے بخرے ہو کر مال وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے گا اور مال اقتصادی چکر میں لوگوں کے درمیان گردش کرنے لگے گا اور ایک شخص کے پاس محفوظ نہ رہے گا کہ اس کے پاس دولت جمع ہو جائے۔

وراثت، ملکیت کا ایک جائز سبب ہے تو جو شخص کسی مال کا وارث بنا وہ جائز طور پر وارث ہوا لہٰذا وراثت اسباب ملکیت میں سے ایک سبب ٹھہری جس کی شریعت اسلامیہ نے اجازت دی ہے۔

ملکیت کا تیسرا سبب
مال کی ضرورت زندگی کیلئے

اسباب ملکیت سے ایک مال کی ضرورت بھی ہے کہ زندگی کے لیے ضروری ہے یہ اس طرح کہ زندگی ہر انسان کا حق ہے تو ضروری ہے کہ زندگی کو حق کے طور پر لیا جائے نہ کہ بخشش و مہربانی کے طور پر اور وہ سبب جو دولت اسلامیہ کی رعایا کے لیے روزی کے حصول کا ضامن ہے وہ عمل ہے اور جب وہ کام کرنے سے معذور ہو جائے تو حکومت کے ذمہ ہے کہ اس کے لیے روزی فراہم کرے کیونکہ وہ اس رعایت کا داعی ہے اور

ان کی ضروریات کے بارے میں مسئول ہے۔ علیہ السلام نے فرمایا ہے "امام راعی ہے اور وہ اپنی رعیت سے مسئول ہو گا" جب حکومت اس کے لیے کوئی کام پیدا نہ کر سکے یا وہ کام کرنے سے بالکل معذور ہو بوجہ مرض یا درازی عمر کے یا کسی اور عاجز کر دینے والے سبب کی وجہ سے تو اس کا رد زنیہ اس کے ذمہ ہو گا جس پر شریعت نے اس کا خرچ واجب کیا ہے اگر ایسا کوئی شخص نہ ہو یا ہو مگر وہ بھی اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو تو اس کا خرچ بیت المال پر واجب ہو گا یعنی حکومت کے ذمہ ہو گا۔ اس کے علاوہ بیت المال میں اس کا ایک اور حق بھی ہو گا یعنی زکوٰۃ، اللہ تعالے فرماتے ہیں وفی اموالھم حق المسائل والمحروم " یہ حق امیروں پر واجب ہے کہ اس کو ادا کریں، اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں

انما الصدقات للفقراء والمساکین فریضة من اللہ (التوبہ)

یعنی حق مفروض ہے اگر حکومت اس بارے میں کوتاہی کرے اور امیر محتاجوں کی کفالت میں کوتاہی کریں، جس کی امید نہیں کہ مجتمع اسلامی ایسا کرے گا تو اس فرد کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنی کجی کو سیدھا کرنے کے لیے جہاں سے چاہے لے لے خواہ وہ کسی فرد کی ملکیت ہو یا حکومت کی۔ ایسی حالت میں بھوکے کے لیے جائز نہیں کہ وہ مردار کا گوشت کھائے جب تک کہ وہاں کسی شخص کے پاس کھانے کی کوئی چیز ہو کیونکہ وہ مضطر شمار نہیں ہو گا کہ مردار کھائے جب تک کسی انسان کے ہاتھوں میں کھانے والی چیز موجود ہو لیکن اگر وہ کھانے والی چیز پر قادر نہ ہو سکے تب وہ زندگی گزارنے کے لیے مردار کھا سکتا ہے اور چونکہ زندگی ایک سبب ہے اسباب حصول مال سے لہذا شریعت نے اس کھانے کو جو کھانے کے لیے تیار رکھا ہو لینا سرقہ قرار نہیں دیا کہ اس پر ہاتھ کاٹا جائے۔ اور اس طرح قحط کے دنوں میں کھانے کی چیز کے لے لینا سرقہ قرار نہیں دیا۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جو کھانے کی چیز کھانے کے لیے تیار رکھی ہو اس کے لیے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا" حضرت مکحول رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مضطر کی بھوک پر قطع ید نہیں ہے"۔ جس طرح شریعت ملکیت مال کے بارے میں فرد کے حق کی ضامن ہے۔ بذریعہ تشریع کے اسی طرح بذریعہ توجیہ کے بھی اسے یہ حق عطا کرتی ہے۔ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے

"جس جگہ بھی کوئی شخص بھوکا رہا ہو تو ان لوگوں سے اللہ کا ذمہ بری ہے"۔ نیز فرمایا وہ شخص مجھ پر ایمان نہیں لایا جس کا پڑوسی رات کو بھوکا ہو اور وہ خود رات کو پیٹ بھر کر سویا ہو درآنحالیکہ وہ جانتا ہو"۔

چوتھا سبب ملکیت

عطیاتِ حکومت ، رعایا کے واسطے

اسباب ملکیت سے ایک سبب یہ بھی ہے کہ حکومت رعایا کو بیت المال سے کچھ دے تاکہ ان کی ضروریات پوری ہوں یا ان کی ملکیت سے وہ فائدہ اٹھا سکیں۔ ضروریات کا پورا کرنا جیسے ان کی اراضی کی زراعت کے لیے مال دینا یا ان کے قرضوں کی ادائیگی کے لیے دینا۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے بیت المال سے عراق کے کسانوں کو رقمیں دی تھیں تاکہ وہ اپنی زمین میں کھیتی کر سکیں اور ان کی ضروریات کو پورا کیا بغیر اس کے کہ وہ رقمیں واپس لی ہوں قرض داروں کے لیے شریعت نے مال زکوٰۃ میں حصہ رکھا ہے تاکہ اپنے قرض ادا کر سکیں جب کہ وہ عاجز آگئے ہوں اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں "والغارمین" یعنی قرض دار

رہا فرد کی ملکیت سے مجتمع کا فائدہ اٹھانا تو یہ اس طرح ہے کہ حکومت افراد ملت کو اپنی ملکیت اور مالوں کا مالک بنا دے جو منفعت سے بے کار پڑے ہوں اس طرح کہ حکومت کچھ ایسی زمین دے دے جس کا کوئی مالک نہ ہو جیسے رسول علیہ السلام نے ابو بکرؓ و عمرؓ کو زمین دی تھی اور جس طرح خلفائے راشدین نے آپ کے بعد مسلمانوں کو زمینیں دیں۔ تو حکومت کی یہ جاگیر، فرد کی ملکیت بن جاتی ہے کیونکہ مجتمع کو اس ملکیت سے فائدہ اٹھانے کی ضرورت ہے اور فرد کو اس نفع اندوزی کے ذریعے

مسخر کرنا ہے اور اس کے نشاطِ ذہنی سے کام لینا ہے مجتمع کے لیے اس ملکیت کے وسیلے سے۔

ہم نے جو یہ ذکر ہے جاگیریں دی جاتی تھیں یہاں مراد صرف لغوی یا اصطلاحی استعمال ہے۔ آج کل جو خاص جاگیری نظام ہے اس سے اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ اسلام اس نظام سے واقف نہیں، حکومت، افراد کو جو کچھ دیتی ہے، مال غنیمت کی تقسیم بھی اسی سلسلہ سے ہے یا امام جو دشمن کے چھوڑے ہوئے مال کو لینے کی اجازت دیتا ہے وہ بھی اسی سلسلہ سے ہے۔

ملکیت کا پانچواں سبب

وہ مال جو افراد بغیر مال خرچ کیے یا کوشش کیے لیتے ہیں

اسباب ملکیت میں سے ایک یہ ہے کہ بعض افراد بعض سے مال بغیر مال دیئے یا محنت خرچ کیے لیتے ہیں، اس کی پانچ قسمیں ہیں۔

۱:- بعض افراد کا بعض کے ساتھ صلہ کا لین دین کرنا خواہ وہ ان کی زندگی میں ہو جیسے ھبہ اور ہدیہ یا ان کی وفات کے بعد ہو جیسے وصیت، روایت ہے کہ وفد بنی ھوازن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مطالبہ کرنے لگا کہ جو کچھ ہم سے مال غنیمت لیا ہے وہ واپس فرما دیں تو آپ نے فرمایا جو کچھ میرے اور بنو عبد المطلب کے پاس ہے وہ تمہارا، یعنی وہ میری جانب سے تمھیں ھبہ ہے اور علیہ السلام نے فرمایا" آپس میں ہدیے دیا کرو تاکہ محبت بڑھے" نیز فرمایا" تم میں سے وہ نہیں ہے جو دے کر واپس لے جیسے کتا اپنی قے کو کھا لیتا ہے" ھبہ اور ہدیہ میں کافر و مسلم کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ کافر کا ہدیہ مباح اور قابل قبول ہے جو کچھ بھی وہ دے جیسے مسلم کا عطیہ قابل قبول ہے، حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر سے

مروی ہے کہ میری والدہ میرے پاس آئیں وہ مشرک تھیں، میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو فرمایا اپنی ماں کے ساتھ سلوک کرو" اور ابو حمید ساعدی سے روایت ہے انہوں نے بیان کیا کہ "ہم غزوہ تبوک میں رسول اللہ کے ساتھ شریک تھے شاہ ایلہ نے آپ کو سپید خچر اور چادر ہدیہ بھیجی"۔ جس طرح ھدیہ اور ھبہ زندگی میں مال کے ساتھ تبرع ہے اسی طرح وصیت، موت کے بعد مال کے ساتھ تبرع ہے۔ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیرا الوصیۃ" سعد بن مالک سے روایت ہے انہوں نے بیان کیا کہ "میں مریض ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیادت کے لیے تشریف لائے اور فرمایا کیا تم نے وصیت کی ہے؟ میں نے کہا ہاں، میں نے اپنا سارا مال فقرأ کو اور راہ الٰہی میں دے دیا ہے، تو آپ نے فرمایا دسویں کی وصیت کرو، میں نے عرض کی یا رسول اللہ میرا مال بہت ہے اور میرے وارث غنی ہیں تو آپ کم کراتے رہے اور میں کم کرتا رہا حتی کہ فرمایا تہائی کی وصیت کرو، تہائی بہت ہے"۔ فرد، ھدیہ، ھبہ یا وصیت سے ھبہ کردہ چیز یا ہدیہ کردہ شئے یا مال وصیت کردہ کا مالک بن جاتا ہے .... !!!

۲:۔ مال کا استحقاق اس ضرر کے عوض میں جو انسان کو پہنچا جیسے مقتول و مجروح کی دیت، اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں "ومن قتل مومنا خطأً فتحریر رقبۃ مومنۃ ودیۃ مسلمۃ الی اھلہ" اور علیہ السلام نے فرمایا "نفسِ مومن کی دیت سو اونٹ ہے"۔ زخموں کی دیت کے بارے میں زہری نے روایت کی ہے "عن ابی بکر بن محمد بن عمر بن حزم عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایک چٹھی میں لکھا ناک کے مکمل کاٹ ڈالنے میں دیت ہے، زبان میں دیت ہے، دونوں لبوں میں دیت ہے دونوں فوطوں میں دیت ہے، عضو تناسل میں دیت ہے، کمر میں دیت ہے

دونوں آنکھوں میں دیت ہے اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے۔"

مقتول کی دیت میں قتل عمد میں قاتل سے اس کے وارث دیت لینے کے مستحق ہوں گے علیہ السلام نے فرمایا ہے " جنایت کرنے والا اپنے ہی نفس پر جنایت کرتا ہے" رہا قتل غیر عمد میں جیسے شبہ عمد اور قتل خطا تو مقتول کے وارث مستحق دیت عاقلہ پر ہوں گے۔ حضرت ابوھریرہ نے روایت کی ہے کہ بنو ہذیل کی دو عورتیں آپس میں لڑ پڑیں تو ایک نے دوسری پر پتھر مارا تو وہ مر گئی اور جو کچھ اس کے شکم میں تھا وہ بھی مر گیا تو رسول اللہ نے عورت کی دیت کا عاقلہ پر حکم دیا عاقلہ انہیں بولتے ہیں جو دیت کا بوجھ اٹھاتے ہیں، یہاں عقل کے معنی دیت کے ہیں۔ عاقلہ سارے عصبہ ہیں اس میں قاتل کے آباء و ابناء، بھائی، چچا اور ان کے بیٹے شامل ہیں اور اگر قاتل کے عاقلہ نہ ہوں تو دیت بیت المال سے لی جائے گی۔ کیونکہ نبی علیہ السلام نے اس انصاری کی دیت بیت المال سے دی تھی جو خیبر میں قتل ہوئے تھے۔ روایت ہے " کہ ایک شخص زمانہ عمرؓ میں اژدہام میں قتل کر دیا گیا، قاتل کا پتہ نہ چلا تو حضرت علیؓ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا، امیر المومنین! مسلمان کا خون ضائع نہیں جانا چاہیئے لہٰذا انہوں نے بیت المال سے دیت ادا کر دی۔"

رہی زخموں کی دیت جیسے سر یا چہرے کے زخم یا کسی عضو کا قطع یا گوشت کا کٹنا یا کسی منفعت کا فوت کرنا جیسے سمع و بصر یا عقل کا فوت کرنا۔ تو اگر کسی انسان کو ان زخموں میں سے کوئی زخم پہنچے تو وہ مستحق دیت ہو گا ان احکام کے متعلق جو تفصیل سے ہر عضو کے بارے میں بیان کر دیئے گئے ہیں اور ہر حالت کے مطابق دیت جائے گی۔ فرد دینے کے سبب اس مال کا مالک ہو گا جو وہ مقتول کی دیت یا تلف شدہ عضو کی دیت یا کسی منفعت کے فوت ہو جانے سے حاصل کرے گا۔

۴:۔ استحقاق مہر اور اس کے توابع بذریعہ عقد نکاح۔ عورت اس مال

کی مالک ہوتی ہے جیسا کہ احکام زواج میں تفصیل کر دی گئی ہے یہ مال منفعت کے بدلے میں نہیں ہوتا کیونکہ منفعت تو زوجین کے درمیان متبادل ہوتی ہے بلکہ وہ نصِ شرع سے مستحق ہے اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں " وآتوا النساء صدقاتھن نحلۃ " یعنی خوش دلی سے دے دو اس فریضہ کی وجہ سے جو اللہ نے فرض کیا، نحلہ کے معنی عطیہ کے ہیں خواہ کسی قسم کا بھی عطیہ ہو کیونکہ زوجین میں سے ہر ایک دوسرے سے متمتع ہوتا ہے حضرت انسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں روایت کی ہے " کہ آپ نے عبدالرحمانؓ بن عوف پر زعفران کا اثر دیکھا تو فرمایا یہ کس لیے؟ انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ میں نے ایک عورت سے شادی کر لی ہے آپ نے فرمایا کیا مہر دیا؟ عرض کی ایک گٹھلی سونا، فرمایا اللہ تمہیں برکت دے، ولیمہ کرو اگرچہ ایک بکری ہی میسر ہو "

۴:- لقطہ: اگر کوئی شخص پڑی چیز پائے تو اگر اس کی حفاظت و توصیف ممکن ہے جیسے سونا چاندی، جواہرات اور کپڑے اور یہ حرم کے علاوہ کہیں اور ہو تو اس کا اٹھانا ملکیت کے لیے جائز ہے کیونکہ عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے وہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا جو چیز عام راستے پر پڑی ہو تو سال بھر تک اس کا اعلان کرو اگر مالک آجائے تو اس کی ورنہ تمہاری، لیکن اگر لقطہ حرم میں ہو تو وہ لقطہ شمار نہ ہوگا کیونکہ حرم کا لقطہ حرام ہے جیسے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے اور اس کا لینا جائز نہیں مگر اس نیت سے کہ اس کے مالک کی جانب سے اس کی حفاظت کرے گا۔

اگر لقطہ ایسی چیز ہے جس کی حفاظت ممکن نہیں مثلاً ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی جیسے کھانا، خربوزہ یا حیوان کے مشابہ ہو تو اسے اختیار ہے کہ اسے کھائے اور مالک مل جائے تو اس کی قیمت کا تاوان دے دے یا اسے فروخت کر دے، ۲ در سال

پھر تک اس کی قیمت کو محفوظ رکھے یہ سب کچھ اس صورت میں ہے کہ وہ چیز عادۃً ایسی ہو کہ اگر ضائع ہو جائے تو اس کا مالک اس کی قیمت کو نہ چھوڑے البتہ اگر معمولی سی چیز ہے جیسے پھل، لقمہ یا اس کے مشابہ تو اس کے اعلان کی ضرورت نہیں، وہ فی الحال اس کا مالک ہو گا۔

۵: خلیفہ کو معاوضہ دینا اور ان لوگوں کو جن کا عمل حکماً معتبر ہوتا ہے کیونکہ وہ ان کے عمل کے مقابلہ میں نہیں ہوتا بلکہ بمقابلہ ان کے روکنے کے ہوتا ہے کہ وہ اپنے کام انجام دیں یہ لوگ صرف لینے سے ہی مال کے مالک بن جاتے ہیں کیونکہ اللہ نے ان کے لیے حلال کر دیا ہے کیونکہ حضرت ابوبکرؓ نے تجارت سے روک دینے پر معاوضہ لیا جب کہ صحابہؓ نے مطالبہ کیا کہ آپ مسلمانوں کے معاملات کے لیے فراغت سے بیٹھیں اور صحابہؓ نے اس بات کے لیے انہیں مقرر کیا۔

تو یہ پانچ قسم کے مال۔ صلہ، ضرر کا معاوضہ، مہر، لقطہ اور حکام کا معاوضہ ایک ایسا مال ہے جو فرد نے بلا مقابلہ مال و محنت لیا اور اس طرح پر لینا اسباب ملکیت مشروعہ سے ہے جس سے وہ شخص لیے گئے مال کا مالک ہو گیا

حقِ تصرّف

ملکیت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ حکم شرعی ہے جو ذات یا منفعت سے ملتی ہے یہ چاہتی ہے کہ جسے دی جائے وہ اس کا مالک ہو اور اس سے نفع اٹھائے اور اس سے معاوضہ لیا جائے۔ اس بنا پر ملکیت حکم شرعی مقدر بالعین یا بالمنفعت ہے یعنی وہ اذن شرعی ہے تو تصرف وہ ہے جو اس حکم شرعی پر مرتب ہو یعنی اس اذن پر کہ مالک چیز سے نفع اٹھا سکتا ہے اور اس سے عوض لینے پر تو تصرف بالملکیت اذن شارع کے ساتھ مقید ہے اس لیے کہ ملکیت اذن شارع

ہے بالانتفاع اور تصرف انتفاع بالعین ہے اور جب کہ مال اللہ کا ہے اور اللہ نے بندے کو اس کے بارے میں اپنا خلیفہ بنا دیا ہے تو فرد کا مال کو حاصل کرنا اس بلازمت کے مشابہ ہوا کہ وہ مال کے ذریعے نفع اٹھا سکتا ہے اور اسے بڑھا سکتا ہے کیونکہ فرد جب مال کا مالک ہوجاتا ہے تو وہ اس سے نفع اٹھانے کے لیے مالک ہوتا ہے اور وہ اس کے بارے میں حدود شریعت کے ساتھ مقید ہے مطلقاً تصرف کا مجاز نہیں جیسے وہ کسی چیز کی ذات کے بارے میں تصرف میں مطلق العنان نہیں ہے اگرچہ وہ اس کی ذات کا مالک ہو، اس لیے کہ اگر وہ اس مال سے اس طرح نفع اٹھاتا ہے جو غیر شرعی تصرف ہو کہ سفاہت و اسراف سے کام کرے تو حکومت اس پر قدغن لگا سکتی ہے اور اس طرح کے تصرف سے روک سکتی ہے اور جو صلاحیت اسے دی گئی تھی اُسے سلب کرسکتی ہے اس بنا پر تصرف بالعین اور اس سے انتفاع یہ ہیں ملکیت کے معنی مرادی یا اس ملکیت کا اثر، ذات مملوکہ میں حق تصرف، ملکیت میں افزائش کے حق تصرف کو بھی مشتمل ہے اور صلہ و نفقہ کے ذریعے خرچ کرنے کے حقِ تصرف کو بھی مشتمل ہے۔

افزائشِ ملکیت

مال کی افزائش ان اسالیب و وسائل سے مربوط ہے جو پیداوار کے لیے کام آتے ہیں، رہی ملکیت مال کی افزائش تو اس کا تعلق اس کیفیت سے ہے جس میں فرد اس ملکیت کی افزونی کو حاصل کرتا ہے اسی لیے نظام اقتصادی کو مال کی افزائش میں کوئی دخل نہیں البتہ وہ ملکیت کی افزائش میں دخل دیتا ہے اسلام مال کی افزائش سے تعرض نہیں کرتا اسے اس نے انسان پر چھوڑ دیا ہے کہ اس میں اسالیب و وسائل سے اضافہ کرے جنہیں وہ افزائش مال کے لیے

مناسب خیال کرتا ہے ملکیت مال کی افزائش سے اسلام تعرض کرتا ہے اور اس کے احکام بیان کرتا ہے اسی لیے ملکیت کی افزونی ان حدود کے ساتھ متعلق رہے جو شارع نے وضع کیے ہیں کہ ان سے تجاوز کرنا جائز نہیں۔ شارع نے خطوطِ عریضہ ان کیفیات کے لیے بیان کر دیئے ہیں جن سے ملکیت میں اضافہ ہوتا ہے اور تفصیلات کو مجتہدین پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ ان خطوط عریضہ سے استنباطِ احکام کریں واقعات کو سمجھ کر پھر ان کیفیات معینہ کی تصریح کر دی جنہیں حرام قرار دیا اور جن سے روک دیا ہے لہذا وہ معاملات اور عقود بیان کر دیئے جن سے ملکیت بڑھتی ہے اور فرد کو منع کر دیا کہ وہ ملکیت کی افزونی ان طرق معینہ سے نہ کرے۔

حیات دنیوی میں جو حاضر مال ہیں، استقرأ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تین چیزوں میں محصور ہیں (۱) زمین (۲) اور جو تبادلہ اشیأ سے حاصل ہوتا ہے (۳) اور جو چیزوں کی وضع قطع بدلنے سے پیداوار ہوتی ہے یہاں یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ چیزیں جن کے ساتھ انسان حصول مال یا افزائش مال کے لیے مشغول ہوتا ہے وہ زراعت، تجارت اور صنعت و حرفت ہیں، لہذا ضروری ہوا کہ وہ کیفیات جن سے ملکیت فرد بڑھتی ہے اس مال کے بارے میں یہ نظام اقتصادی کا موضوع بحث ہیں لہذا زراعت، تجارت اور صنعت وہ اسالیب و وسائل ہیں جو مال کی پیداوار کے لیے کام میں لائے جاتے ہیں اور وہ احکام جو زراعت، تجارت اور صنعت سے متعلق ہیں وہ ہیں جو اس کیفیت کو بیان کرتے ہیں جس سے فرد اپنی ملکیت مال میں اضافہ کرتا ہے۔

شریعت نے زراعت کے احکام، زمین اور اس کے متعلقات کے احکام میں بیان کر دیئے ہیں اور احکام تجارت احکام بیع و شرکت اور ان کے متعلقات

میں بیان کر دیئے ہیں اور احکام صنعت، اجیر و استصناع میں بیان کر دیئے ہیں رہا صنعتی پیداوار کا معاملہ تو وہ تجارت میں داخل ہے اسی لیے ملکیت کی انواع و اقسام کی ان احکام کے ساتھ مقید ہوئی جو شریعت نے بیان کر دیئے ہیں اور وہ اراضی اور ان کے متعلقات کے احکام ہیں اور احکام بیع و شرکت اور ان کے متعلقات اور احکام اجیر و استصناع ۔

احکامِ اراضی

زمین رقبہ ہے اور منفعت ہے اس کا رقبہ اس کا اصل ہے اور اس کی منفعت زراعت وغیرہ میں اس کا استعمال ہے۔ اسلام نے رقبۂ زمین کی ملکیت کو مباح قرار دیا ہے جس طرح کہ اس کی ملکیت کی منفعت کو مباح قرار دیا ہے اور ہر ایک کے لیے احکام وضع کیے ہیں، رہا ملکیت رقبۂ زمین تو اس کے بارے میں غور کیا جائے گا اگر وہ شہر جس کی وہ زمین ہے فتح کیے گئے ہیں خواہ لڑ کر فتح کیے گئے ہیں یا صلح کے طور پر تو وہ رقبۂ زمین حکومت کی ملکیت ہو گا اور وہ خراجی زمین ہو گا سوائے جزیرۃ العرب کے، اور اگر وہ شہر ایسے ہیں کہ وہاں کے لوگ مسلمان ہو گئے ہیں جیسے انڈونیشیا یا وہ جزیرۂ عرب سے ہو تو وہاں کا رقبۂ زمین وہاں کے باشندوں کی ملکیت ہو گا اور وہ عشری زمین ہو گی، اس کا سبب یہ ہے کہ زمین بمنزلہ مال کے ہے جو غنیمت شمار ہو گی جو مال غنیمت جنگ میں حاصل ہوتا ہے لہٰذا وہ حلال ہے اور بیت المال کی ملکیت ہے حفص بن غیاث رحمۃ اللہ علیہ نے ابو ذئب رضی اللہ عنہ سے اور انہوں نے زہری رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کیا ہے" کہ انہوں نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے بارے میں جو اہل بحرین سے مسلمان ہو گئے تھے فرمایا کہ ان کا خون اور مال محفوظ ہے مگر زمین نہیں کیونکہ وہ مسلمانوں کا مال غنیمت ہے کیونکہ وہ اسلام نہیں لائے درآنحالیکہ محفوظ ہوں گے زمین

اور دوسرے مال غنیمت کے درمیان یہ فرق ہے کہ مال تقسیم کیے جاتے ہیں اور ان میں تصرف کیا جاتا ہے اور لوگوں کو عطا کر دیئے جاتے ہیں رہی زمین تو اس کا رقبہ حکماً بیت المال کے تصرف میں رہتا ہے مگر وہ ان کے مالکوں کے تحت رہتی ہے کہ وہ اس سے نفع اٹھاتے ہیں اور زمین بیت المال کے لیے باقی رہتی ہے کہ اس کا رقبہ تقسیم نہیں کیا جاتا۔ البتہ لوگوں کو اس سے نفع اٹھانے کا موقع دیا جاتا ہے یہ بات ظاہر کرتی ہے کہ وہ تمام مسلمانوں کے لیے غنیمت عامہ ہے خواہ وہ فتح کے وقت موجود ہوں یا بعد از فتح، رہا جزیرۂ عرب تو اس کی ساری زمین عشری ہے کیونکہ نبی علیہ السلام نے مکہ کو بزور شمشیر فتح کیا اور اس کو وہاں کے باشندوں کے لیے چھوڑ دیا اور ان پر خراج مقرر نہیں کیا۔ زمین کا خراج بمنزلہ جزیہ کے ہے جو افراد پر لگایا جاتا ہے لہٰذا وہ سرزمین عرب پر نہیں ہو سکتا جیسے جزیہ ان پر نہیں لگایا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خراج لگانے کی یہ شرط ہے کہ وہاں کے باشندوں کو ان کے معتقدات و عبادات میں آزادی دی جائے جیسا کہ سوادِ عراق میں ہوا اور مشرکین عرب سے اسلام یا تلوار کے سوا کچھ اور قبول نہیں کیا گیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فاذا انسلخ الاشہر الحرام فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم وخذوھم واحصروھم واقعدوا لھم کل مرصد۔

نیز فرمایا ستدعون الی قوم اولی باس شدید تقاتلونھم او یسلمون
سے جزیہ نہیں لیا جاتا لہٰذا ان سے خراج بھی نہیں لیا جا سکتا۔ چونکہ ان

اس بنا پر تمام بلاد کا رقبہ اراضی جنہیں اسلام نے فتح کیا حکومت کی ملکیت ہوگا اور ارض خراجی شمار ہوگا خواہ وہ امتِ اسلامیہ کے تحت رہے جیسے مصر و عراق و سندھ و ترکی یا کافروں کے ہاتھوں میں رہے جیسے ہسپانیہ، اوکرانیا، قرم، جاپان یوگوسلاویہ وغیرہ، اور ہر وہ زمین جس کے باشندے اسلام لے آئے جیسے انڈونیشیا

یا ہر سر زمین جزیرۂ عرب، وہ وہاں کے باشندوں کی ملکیت ہو گی اور عشری زمین شمار کی جائے گی،

رہی زمین کی منفعت تو وہ انفرادی ملکیت ہے خواہ وہ خراجی زمین ہو یا عشری خواہ اسے حکومت نے بطور جاگیر دیا ہو یا انہوں نے آپس میں مبادلہ کیا ہو یا زندہ کیا ہو یا اُسے روک لیا ہو۔ یہ منفعت اُس زمین پر تصرف رکھنے والے کو وہ حقوق دیتی ہے جو کسی چیز کے مالک کو دیتی ہے اس کے لیے جائز ہے کہ اسے فروخت کر دے، ھبہ کر دے یا اس سے وراثت میں دی جائے۔ یہ اس لیے کہ اگر حکومت کسی کو بطور جاگیر زمین دیتی ہے خواہ وہ عشری زمین ہو یا خراجی تو وہ جاگیر خراجی زمین، منفعت زمین کی تملیک ہو گی مع اس کے رقبہ کے بقا کے بیت المال کے لیے۔ رہی عشری زمین تو وہ رقبۂ زمین اور اس کی منفعت دونوں کی تملیک ہے۔

عشر و خراج میں فرق یہ ہے کہ عشر زمین کی پیداوار پر ہے، وہ یہ کہ حکومت مزارع سے موجودہ پیداوار کا دسواں لیتی ہے۔ اگر وہ فطری طور پر بارش کے پانی سے سیراب ہوتی ہو اور نصف عشر لیتی ہے اگر موجودہ پیداوار کنوئیں وغیرہ سے مصنوعی طور پر سیراب کی جائے علیہ السلام نے فرمایا ہے "جن زمینوں کو نہریں یا بادل سیراب کرتے ہیں ان میں عشر ہے اور جو کنوئیں سے سیراب کی جاتی ہیں ان میں نصف عشر ہے" یہ عشر زکوٰۃ مقصود ہوتا ہے اور بیت المال میں جمع کر دیا جاتا ہے اور صرف آٹھ مصارف زکوٰۃ میں صرف کیا جاتا ہے جن کا اس آیت میں ذکر ہے" انما الصدقات للفقرآء والمساکین ....." علیہ السلام نے فرمایا ہے " زکوٰۃ گیہوں، جو، خرما اور منقیٰ میں ہے" نیز فرمایا" اور عشر، خرما، موتیٰ منقیٰ، گیہوں اور جو میں ہے"

رہا زمینی خراج تو وہ یہ ہے کہ حکومت مالک زمین سے ایک مقدار معین لیتی ہے اور اس کی تعیین حسب معمول زمین کی پیداوار کے مطابق کی جاتی ہے موجودہ پیداوار

کے اعتبار سے نہیں اور وہ زمین پر اس کی برداشت کے مطابق لگایا جاتا ہے تاکہ نہ مالک زمین مظلوم ہو نہ بیت المال، ہر سال مالک زمین سے خراج لیا جاتا ہے، خواہ زمین بوئی جائے یا نہ بوئی جائے اور خواہ سرسبزی ہو یا خشک سالی۔

"حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عثمانؓ بن حنیف کو سواد عراق کی طرف بھیجا اور حکم دیا اس کی مساحت کریں تو انہوں نے ہر جریب آباد یا غیر آباد پر جو اس جیسی ہو ایک درہم اور ایک قفیز رکھا" حجاج بن ارطاۃ بن عون نے بیان کیا ہے وہ کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے سواد کی پیمائش کی جو جبل حلوان کے ورے تھی تو ہر جریب آباد یا غیر آباد پر جسے ڈول وغیرہ سے پانی پہنچایا جاتا ہے ایک درہم اور ایک قفیز مقرر کیا خواہ کھیتی کی جائے یا نہ کی جائے" مال خراج بیت المال میں مالِ زکوٰۃ سے علیٰحدہ رکھا جاتا ہے اور حکومت جہاں چاہے اُسے صرف کر سکتی ہے جیسے بقیہ مال خرچ کیے جاتے ہیں۔

مردہ زمین کو زندہ کرنا

مردہ زمین وہ ہے جس پر کسی کی ملکیت نہ ہو، کوئی احاطہ، کھیتی، عمارت یا اور کسی قسم کے آثار نہ ہوں۔ زندہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اُسے آباد کیا جائے یعنی فی الحال زراعت کے لیے استوار کیا جائے تو ہر مردہ زمین کو جو بھی زندہ کرے گا وہ اسی کی ملکیت ہو جائے گی شریعت اسے اس کا مالک تسلیم کرتی ہے کیونکہ بخاری شریف میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے" جو شخص کسی زمین کو آباد کرے جو کسی کی نہ ہو تو وہ اس کا سب سے زیادہ مستحق ہے" ابوداؤد نے روایت کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا" جس نے کسی زمین پر دیوار کھڑی کر دی تو وہ اس کی ہے" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے، فرمایا" جس نے مردہ زمین کو زندہ کیا وہ اسی کی ہے"

نیز علیہ السلام نے فرمایا "جو لوگ بھی کسی زمین کو زندہ کریں یا آباد کریں تو وہ اس کے زیادہ مستحق ہیں۔" مسلم و ذمی اس معاملہ میں برابر ہوں گے کیونکہ حدیث مطلق ہے۔

احیاء (زمین کے زندہ کرنے) اور اقطاع (جاگیر دینے) کے درمیان فرق ہے دونوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ احیاء کا تعلق مردہ زمین سے ہے جس پر کسی کی ملکیت کے آثار نہ ہوں نہ کوئی احاطہ ہو نہ کھیتی نہ عمارت وغیرہ۔ اور احیاء یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز بنا دی جائے جو اس کی آبادی پر دلالت کرے اور اقطاع، عطائے زمین ہے جو آباد اور فی الحال زراعت کے قابل ہو یعنی جس پر کسی کی ملکیت کے آثار ظاہر ہوں۔ رہا تحجیر الارض تو وہ بھی بالکل احیاء جیسا ہی ہے کیونکہ رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے "جس نے کسی زمین پر دیوار کھینچ دی تو وہ اس کی ہے" نیز فرمایا "جس نے ایسی چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی تو وہ اس کا مستحق ہے۔" اور اس لیے بھی کہ تحجیر سے تصرف کا مالک ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث میں تصریح کیا گیا۔ محجر اپنی روکی ہوئی زمین سے دوسرے شخص کو روک سکتا ہے جو اسے زندہ کرنا چاہیے، اگر کوئی شخص نہ مانے اور اسے آباد کر دے تو وہ مالک نہیں ہو گا اور وہ محجر کے سپرد کر دی جائے گی کیونکہ تحجیر بھی تصرف زمین اور قبضہ کے بارے میں احیاء کی مانند ہے۔

اگر محجر ایسی زمین فروخت کر دے جس کی اس نے تحجیر کی ہے تو وہ اس کی بیع کا مالک ہے کیونکہ یہ حق مال کے مقابلہ میں ہے لہٰذا اس پر معاوضہ جائز ہے اور اگر محجر مر گیا تو اس کی ملکیت وارثوں کی طرف منتقل ہو گی جیسے اس کی تمام املاک تقسیم ہوں گی تاکہ وہ اس میں تصرف کر سکیں اور حسب فرائض شریعت ان پر تقسیم کی جائے گی جیسے اور مال تقسیم کیے جائیں گے تحجیر سے مراد صرف زمین پر پتھروں کا جمانا ہی نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ کوئی ایسی نشانی رکھ دے جس سے معلوم ہو کہ اس نے اسے اپنی ملکیت بنا لیا ہے تو تحجیر، حدود ارض پر پتھر جما دینے سے بھی ہوتی ہے اور بغیر پتھر لگائے بھی ہوتی ہے کہ اس کے ارد گرد

خشک شاخیں لگا دی ہوں یا زمین کو صاف کر دیا ہو اور جھاڑیاں جلا دی ہوں یا جو کچھ وہاں خار و خاشاک اور گھاس پھونس ہو انہیں توڑ مروڑ دیا ہو اور انہیں اس کے ارد گرد لگا دیا ہو تاکہ لوگ داخل نہ ہوسکیں یا نہر کھود دی ہو اور اسے سیراب نہ کیا ہو یا جو بھی اس کے مناسب ہو یہ سب تحجیر میں داخل ہوں گے۔

حدیث سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ تحجیر، احیاءِ ارض کی مانند ہے کہ مردہ زمین میں ہوتی ہے غیر مردہ میں نہیں تو رسول اللہؐ کا فرمان کہ "قدیم زمین اللہ اور رسول کی ہے پھر اس کے بعد تمہاری، تو جس نے مردہ زمین کو زندہ کیا وہ اسی کی ہے، تین سال گزرنے کے بعد محجر کا کوئی حق نہیں" یعنی محجر کے لیے تین سال گزر نے کے بعد کوئی حق نہیں رہتا، رہی زندہ زمین تو وہ تحجیر یا آباد کرنے سے ملکیت میں نہیں آتی بلکہ امام کے بطور جاگیر دینے سے ملکیت میں داخل ہوتی ہے کیونکہ احیاء اور تحجیر کا تعلق مردہ زمین سے ہے چنانچہ آپ کا فرمان ہے کہ "من احیا ارضاً میتۃ" کے میتۃ کا ایک مفہوم ہے لہٰذا وہ قید بنے گا اس کا یہ مطلب ہوا کہ غیر مردہ زمین تحجیر یا احیاء سے ملکیت میں نہیں آسکتی۔

مردہ اور غیر مردہ زمین میں یہ تفریق اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ رسول علیہ السلام نے لوگوں کے لیے مباح کر دیا ہے کہ وہ احیاء سے مردہ زمین کے مالک ہو سکتے ہیں اور تحجیر سے بھی، لہٰذا یہ مباح بات ہوگئی لہٰذا امام سے احیاء و تحجیر کی اجازت لینے کی ضرورت نہیں، رہیں وہ اراضی جو غیر مردہ ہیں ان کی ملکیت بغیر امام کے بطور جاگیر عطا کرنے کے نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ مباح نہیں ہیں، بلکہ وہ ان اراضی سے ہیں جن پر امام کا ہاتھ ہے، جیسے زمین حکومت کہتے ہیں۔ اس پر یہ دلیل ہے کہ بلال مزنی نے رسول علیہ السلام سے زمین بطور جاگیر طلب کی تو وہ اس کے مالک نہ بن سکے جب تک کہ آپ نے انہیں وہ عطا نہیں کر دی اگر وہ احیاء یا تحجیر سے ملکیت میں آسکتی تو وہ اس پر نشانی لگا دیتے جو ان کی ملکیت پر دلالت کرتی اور بغیر طلب کیے

اس کے مالک بن بیٹھتے،

زمین میں تصرف

جو بھی کسی زمین کا مالک ہوگا اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس میں پیداوار کرے اور محتاج کو اس پیداوار میں سے بقدر امکان بیت المال سے دیا جائے لیکن اگر کوئی شخص تین سال تک اُسے چھوڑے رکھے تو اس سے لے کر دوسرے کو دے دی جائے گی۔ رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے "قدیم زمین اللہ اور رسول کی ہے اس کے بعد تمہاری تو جو شخص مردہ زمین کو زندہ کرے گا وہ اسی کی ہوگی اور محتجر کے لیے بعد تین سال گذر جانے کے کوئی حق نہیں رہتا" یحیی بن آدم نے بطریق عمرو بن شعیب تخریج کی ہے انہوں نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزنیہ یا جہینہ کے لوگوں کو کچھ جاگیر دی انہوں نے اُسے بیکار چھوڑے رکھا کچھ لوگ آئے اور انہوں نے اسے زندہ کر دیا، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا اگر یہ جاگیر میری یا ابوبکرؓ کی دی ہوئی ہوتی تو میں اسے لوٹا دیتا لیکن یہ تو رسول اللہ کا عطیہ ہے، وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا جو شخص زمین کو تین سال تک معطل رکھے اور کوئی دوسرا اسے آباد کر دے تو وہ اس کی ہے" مطلب یہ ہے کہ اس زمین پر تین سال سے زیادہ گذر چکے ہیں یعنی اگر ابوبکرؓ دیتے تو تین سال نہ گذرتے یا میں دیتا تو تین سال نہ گذرتے لیکن یہ تو رسول اللہ کا عطیہ ہے تو اب تو تین سال سے اوپر مدت گذر چکی ہے لہٰذا اس کا واپس کرنا ممکن نہیں۔ ابوعبید نے الاموال میں بلال بن حارث مزنی سے تخریج کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ساری وادی عقیق دے ڈالی تھی، وہ بیان کرتے ہیں کہ جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا تو انہوں نے بلال سے کہا رسول اللہ نے تمہیں اس لیے نہیں دی تھی کہ تم اسے

لوگوں سے رد کو، یہ تو کام میں لانے کے لیے دی تھی تو جتنی آباد کر سکو لے لو اور باقی واپس کر دو۔"

اس بنا پر مالک زمین کو یہ اختیار ہے کہ وہ زمین میں زراعت کرے اپنے آلات اپنے تخم، اپنے حیوانات، اپنے مزدوروں کے ذریعہ یا اس کی زراعت کے لیے ایسے کارکن لے لے جنہیں اجرت پر لگا دے اور اگر اس پر قدرت نہ ہو تو حکومت اس کی مدد کرے، اور اگر مالک زراعت نہ کر سکے تو دوسرے کو کھیتی کے لیے بطور عطیہ بلا معاوضہ دیدے اگر وہ ایسا نہ کرے اور روکے رکھے تو تین سال کی مہلت دی جائے اگر تین سال بھی کام میں نہ لائے تو حکومت اس سے لے کر بطور جاگیر دیدے۔ یونس عن محمد بن اسحاق عن عبداللہ بن ابی بکر سے روایت ہے" انہوں نے کہا کہ بلال بن حارث مزنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور جاگیر طلب کی تو آپ نے بڑی لمبی چوڑی جاگیر عطا فرمادی جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو فرمایا اے بلال تم نے رسول اللہ سے بڑی لمبی چوڑی جاگیر طلب کی تھی تو آپ نے مرحمت فرمادی تھی، رسول اللہ کسی چیز کا انکار نہیں کرتے تھے اور جو کچھ تمہارے قبضہ میں ہے وہ تمہاری طاقت سے باہر ہے، انہوں نے کہا ہاں، تو آپ نے فرمایا تو دیکھ لو جتنی کی طاقت رکھتے ہوئے لو اور جس کی طاقت نہیں رکھتے ہمیں دے دو، ہم اسے مسلمانوں میں تقسیم کر دیں گے، تو انہوں نے کہا واللہ میں ایسا نہیں کروں گا یہ مجھے رسول اللہ نے دی ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا واللہ تجھے کرنا پڑے گا تو جس کی آبادکاری سے وہ عاجز تھے واپس لے لی اور مسلمانوں میں تقسیم کر دی" یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ جب مالک زمین میں بوائی نہ کر سکے اور تین سال تک چھوڑے رکھے تو حکومت اسے لے کر دوسروں کو دیدے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے بلال مزنی کے ساتھ معادن قبلیہ میں کیا تھا

حاصل یہ کہ زمین تحجیر سے ملکیت میں آجاتی ہے، خلیفہ کے دینے سے بھی، احیا سے بھی اور میراث سے بھی، اور زمین کے واپس لینے کے بارے میں جو نصوص ہیں وہ

سال کی مدت تک معطل چھوڑ دینے کے لیے ہیں جن میں محتجر اور جاگیر خلیفہ کا بیان ہے ان دو کے علاوہ نصوص میں دوسرے مالکوں کا ذکر نہیں یعنی وارث، زندہ کنندہ اور مشتری، تو کیا جو بھی مالک زمین کو تین سال تک چھوڑے رکھے گا خلیفہ کو اجازت ہو گی کہ اس سے لے لے اور دوسرے کو دیدے یا یہ حکم محتجر اور جاگیر خلیفہ ہی کے لیے ہے ؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ زمین محجّر کے بارے میں غور کرنے والا یہ دیکھتا ہے کہ تحجیر بھی خریداری، وراثت یا دوسرے اسباب ملکیت کی مانند ہے کہ وہ زمین میں تصرف کے لیے کافی ہے تو اگر محجّر اس زمین کو فروخت کر دے تو وہ اس کی بیع کا مالک ہو گا کیونکہ یہ ایک حق ہے جو مال کے مقابل ہے لہٰذا اس پر معاوضہ لینا جائز ہے، اور اگر محجّر مر جائے تو زمین کی ملکیت وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے گی جیسے بقیہ املاک منتقل ہو جاتی ہیں کہ وہ ان میں تصرف کر سکتے ہیں اور فرائض شرعیہ کے مطابق ان میں تقسیم ہو جاتی ہے یہی حال اس زمین کا ہے جو خلیفہ بطور جاگیر عطا کرتا ہے لہٰذا محتجر اور جاگیر والے مالک میں کوئی ایسی خاص صفت نہیں ہے جو زمین کے واپس لینے کے متعلق ہو کہ جب وہ تین سال تک چھٹی پڑی رہے کہ یہ بات ان دونوں کے ساتھ ہی خاص ہو اور دوسرے مالکوں کے ساتھ ایسا نہ ہو دوسرے اسباب ملکیت ارض کی وجہ سے یا محتجر اور جاگیر والے ہی کو اس کے لیے قید ٹھہرایا جائے کہ ان سے زمین لے لی جائے جب کہ تین سال گزر جائیں۔ رہی یہ بات کہ انہی دو کی تصریح کی گئی ہے ان کے علاوہ کی نہیں تو کسی بات سے یہ تقیید ظاہر نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کوئی ایسی صفت نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ اس کے محتجر ہونے کی وجہ سے اس سے زمین واپس لی جاتی ہے یا اس لیے ایسا ہوا کہ اسے خلیفہ نے جاگیر دی تھی بلکہ یہ تو بطور نص کے ہے کہ مطلق کوئی بھی فرد ہو۔ یعنی اگر کوئی زمین کو معطل چھوڑتا ہے تو اس سے واپس لے لی جائے لہٰذا یہ نص عام ہے اور محتجر و جاگیر والے کا ذکر ان میں سے ایک فرد کے طور پر کیا گیا ہے قید کے طور پر نہیں کہ دوسروں سے اس کے حکم کو روک دے علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ جب کسی واقعہ کے

کے بارے میں نص وارد ہوتی ہے تو اس کے بارے میں غور کیا جائے گا اگر اس میں کوئی علت پائی جاتی ہے تو جہاں بھی یہ علت پائی جائے گی وہ نص عام ہوگی، اس نص سے ہمیں علت سمجھ میں آتی ہے اور وہ یہ کہ اگر زمین کو تین سال تک معطل چھوڑ دیا جائے تو واپس لے لی جائے تو تین سال تک چھوڑے رکھنا زمین کی واپسی کی علت ہے جس نے زمین کو معطل چھوڑا ہے کیونکہ تحجیر ارض اس کے واپس لینے کی علت کا فائدہ نہیں دیتی نہ بغیر تعطیل کے اور نہ تعطیل کے ساتھ بلکہ صرف اس کا معطل چھوڑ دینا ہی واپس لینے کی علت ہے لہٰذا التعطیل ارض وجوداً اور عدماً معلول کے ساتھ لاگو ہوگی تو جہاں کہیں مالک سے تین سال تک زمین کو چھوڑ دینا پایا جائے گا تو اس سے زمین واپس لے لی جائے گی خواہ بذریعہ تحجیر مالک ہوا ہو یا بطور عطیہ جاگیر کے مالک بنا ہو یا وراثت سے یا اس کے علاوہ۔ اور اگر محتجر اسے تین سال تک چھوڑے نہیں رکھتا تو اس سے واپس نہیں لی جائے گی، علاوہ ازیں احتجارِ ارض حضور کے قول "ولیس لمحتجر" اس کے مالک ہونے سے کنایہ ہے کیونکہ زمین کے مالک کی عادت ہے کہ وہ زمین کی تحجیر کرتا ہے یعنی اس کی حدود کو پتھروں سے واضح کر دیتا ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ وہ اس کی ملکیت ہے اور غیر کی ملکیت سے ممتاز ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ پتھر ہی جمائے تب ہی محتجر کہلائے بلکہ اگر کسی قسم کی باڑ یا درخت لگا دے یا زمین کی حدود کو کھود دے یا کوئی اور ایسا کام کرے جس سے یہ معلوم ہو کہ اس نے اسے اپنی ملکیت میں لے لیا ہے تو یہ سب احتجار میں داخل ہیں اور ایسے شخص کو محتجر کہا جائے گا، اسی لیے رسول علیہ السلام نے دوسری حدیث میں فرمایا ہے "جو شخص کسی زمین پر دیوار قائم کر دے" احتجارِ ارض، ملکیت سے کنایہ ہے اس پر احتجار کے لغوی معنی دلالت کرتے ہیں کیونکہ لغت میں احتجر الشیئ کے معنی ہیں وضعہ فی حجرہ یعنی گود میں لے لیا تو احتجر الارض یعنی اسے گود لے لیا یعنی مالک ہو گیا اس بنا پر حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ جس نے زمین پر اپنی ملکیت قائم کی تین سال کے بعد اسے کوئی حق نہیں رہے گا، خواہ وہ اس کی حدود پر پتھر گاڑے

یا دیوار کھینچ دے یا کوئی ایسی چیز کرے جو اس کی ملکیت پر دلالت کرتی ہے۔

یہ بات نص کے اعتبار سے تھی، رہی با عتبار حضرت عمرؓ کی روش کے اور باقی صحابہ کے سکوت کے اعتبار سے، تو حضرت عمرؓ نے اس زمین کے بارے میں یہ حکم لگایا جسے مزنیہ کو رسول علیہ السلام نے بطور جاگیر دیا تھا اور دوسروں نے اسے آباد کیا تھا کہ وہ آباد کرنے والوں کو دی جائے اور مزنیہ کو اس کے لینے سے روک دیا تھا اور فرمایا تھا جو شخص تین سال تک زمین کو پڑا رہنے دے اور آباد نہ کرے اور دوسرا کوئی آباد کر دے تو وہ اسی کی ہے"۔ تو حضرت عمرؓ کا یہ قول عام ہے کہ فرمایا" جو شخص زمین کو معطل چھوڑ دے۔ اور بلالؓ بن حارث نے فرمایا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے یہ زمین نہیں دی تھی کہ تم اسے لوگوں سے روک دو بلکہ کام میں لانے کے لیے دی تھی تو جتنی آباد کر دو لے لو اور باقی واپس کر دو" اور جتنی وہ آباد نہیں کر سکتے تھے فوراً واپس لے لی، اس کی تخصیص جاگیر والے کے ساتھ بغیر کسی صریح مخصص کے جائز نہیں بلکہ حکم عام رہے گا، رہا اس حادثہ کا جاگیر والے کے ساتھ ہونا تو یہ صرف واقعہ کی تعبیر ہے۔ اس حادثہ کے لیے قید نہیں ہے۔

اس بنا پر ہر مالکِ زمین جب کہ اسے تین سال تک بیکار رہنے دے اس سے لے لی جائے گی اور دوسرے کو دے دی جائے گی خواہ اس کی ملکیت کا کوئی بھی سبب ہو اس لیے کہ اعتبار، تعطیل ارض کا ہے سببِ ملکیت کا نہیں، یہ نہ اعتراض کیا جائے کہ یہ تو لوگوں کا مال ناحق لینا ہوا، کیونکہ شریعت نے ملکیت، ارض کو ملکیت مال منقولہ کی طرح نہیں قرار دیا تو زمین کی ملکیت اس کی زراعت کے لیے ہے تو جب زمین کو اس مدت تک معطل چھوڑ دیا جائے گا جس پر شریعت نے نص کی ہے تو مالک سے ملکیت جاتی رہے گی، شریعت نے ملکیت زمین کو اس کے آباد کرنے سے متعلق کیا ہے اور جاگیر کے طور پر میراث اور خریداری وغیرہ کے طور پر بھی ملکیت کو قائم کیا ہے مگر معطل چھوڑ دینے پر مالک سے اس کے واپس لینے کو کہا ہے یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ زمین دائمی طور پر زراعت اور پیداوار دیتی رہے۔

اجارۂ ارض کی ممانعت

زمین کے مالک کے لیے جائز نہیں کہ وہ زمین کسی کو زراعت کے لیے اجارے پر دے، خواہ وہ معاً اس کے رقبہ اور منفعت کا یا صرف منفعت کا مالک ہو یعنی برابر ہے کہ زمین عشری ہو یا خراجی اور خواہ اجر نقد ہو یا غیر نقد، جس طرح یہ جائز نہیں کہ زمین زراعت کے لیے کسی ایسی چیز پر بطور اجرت دی جائے جو وہ کھانے وغیرہ کی چیزیں پیدا کرتی ہے یا جو کچھ بھی وہ مطلقاً پیدا کرتی ہے کیونکہ یہ سب کچھ اجارہ ہے اور زمین کا اجارہ پر دینا زراعت کے لیے مطلقاً ناجائز ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ رسول علیہ السلام نے فرمایا "جس کے پاس زمین ہو وہ اسے بوئے یا کسی کو بخش دے اگر انکار کرتا ہے تو اس کی زمین لے لی جائے۔" اور صحیح مسلم میں ہے "رسول اللہ نے منع فرمایا ہے کہ زمین پر کوئی اجر یا حصہ لیا جائے۔" اور سنن نسائی میں ہے "رسول اللہ نے زمین کو کرائے پر دینے کو منع فرمایا ہے، ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ تو کیا ہم کچھ دانے لے کر کرایہ پر دے دیں؟ فرمایا نہیں دریافت کیا، کیا گھاس پر کرائے پر دے دیں فرمایا نہیں، کہا ہم ربیع پہ زمین کو کرائے پر دیا کرتے تھے فرمایا نہیں یا خود کھیتی کرو یا اپنے بھائی کو بخش دو۔" ربیع کے معنی چھوٹی سی نہر کے ہیں، مراد وادی ہے، یعنی ہم اس زراعت پہ کرائے پر دیتے تھے جو ربیع پہ ہوتی تھی یعنی پانی کی جانب، نیز صحیح حدیث ہے، فرمایا "زمین پر کوئی اجر یا حصہ نہ لو اور تہائی یا چوتھائی پر کرائے پہ نہ دو۔" نیز فرمایا "جس کے پاس زمین ہو تو اسے بوئے یا اس کا کوئی بھائی بوئے اور تہائی یا چوتھائی بٹائی پر نہ دے اور نہ کسی معین کھانے کی چیز پر" یہ روایت ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ رافع بن خدیج سے ملے اور ان سے دریافت کیا تو رافع نے کہا میں نے اپنے دو چچاؤں سے سنا کہ وہ بیان کرتے

تھے یہ دونوں جنگ بدر میں شریک ہوئے تھے کہ رسول اللہ نے زمین کو کرائے پر دینے سے منع فرمایا اور پھر حدیث ذکر کی اور اس حدیث میں ہے کہ ابن عمرؓ نے زمین کو اجارہ پر دینا ترک کر دیا تھا۔

تو یہ احادیث صریح ہیں اس بارے میں کہ رسول علیہ السلام نے زمین کو اجارہ پر دینے سے منع فرمایا ہے اور یہ نہی اگرچہ مجرد طلب ترک پر دلالت کرتی ہے مگر یہاں قرینہ دلالت کرتا ہے کہ طلب ، جزم کے لیے ہے کیونکہ انہوں نے رسول اللہ سے پوچھا "کیا ہم کچھ دانوں پر اجارے پر دے سکتے ہیں، فرمایا نہیں ، دریافت کیا، کیا گھاس پر اجارہ پر دے دیں فرمایا نہیں ، پھر انہوں نے کہا ہم ربیع پر اجارہ پر دیا کرتے تھے فرمایا نہیں پھر تاکیداً فرمایا خود لو یا اپنے بھائی کو دے" یہ نہی پر اصرار کے بارے میں واضح ہے اور تاکید کے لیے ہے ، عربی زبان میں نہی پر تو لفظی ہوتی ہے بہ تکرار الفاظ یا معنوی ہوتی ہے یہاں لفظ نہی مکرر آیا ہے لہٰذا تاکید پر دلالت ہوگئی ، رہا رسول علیہ السلام کا زمین خیبر کو نصف پر دینے کا معاملہ ۔ اس کا اس سے تعلق نہیں ہے کیونکہ خیبر کی زمین درختوں والی تھی صاف زمین نہ تھی کیونکہ حضرت عبداللہ بن ابی بکر سے روایت ہے "کہ رسول علیہ السلام اہل خیبر کی طرف عبداللہ بن رواحہ کو مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان اندازہ لگانے کے لیے بھیجا کرتے تھے تو وہ اندازہ لگایا کرتے تھے" جب عبداللہ بن رواحہ جنگ موتہ میں شہید ہو گئے تو جبار بن صخر بن اُمیہ بن خنساء بنو سلمہ کے عزیز، عبداللہ بن رواحہ کے بعد اندازہ لگانے جایا کرتے تھے ۔ خارص اس شخص کو کہتے ہیں جو پھلوں کا اندازہ وقت سے پہلے لگاتا ہے یہ بات اس بارے میں صریح ہے کہ ارض خیبر درختوں والی زمین تھی صاف زمین نہ تھی ۔ رہی یہ بات کہ وہاں زرعی زمین بھی تھی تو وہ بہت تھوڑی تھی لہٰذا اسی میں شامل ہوگی لہٰذا ارض خیبر ایجار پر نہیں دی گئی بلکہ یہ باب مساقاۃ سے ہے اور مساقاۃ جائز ہے اس کے

علاوہ یہ بات ہے کہ رسول علیہ السلام کی ممانعت کے بعد صحابہ ایجار پہ نہیں دیتے تھے ان میں سے عبداللہ بن عمر بھی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وہ زمین کو اجارے پہ دینے کو حرام سمجھتے تھے، علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ زمین کو اجارہ پہ دینا زراعت کے لیے ممنوع ہے۔ البتہ اگر زراعت کے لیے نہیں ہے تو جائز ہے۔ اس لیے کہ جائز ہے کہ انسان زمین اجرت پہ دے تاکہ وہ اس کے لیے جائے آرام یا جائے قیلولہ یا مال گودام بنے یا اس سے زراعت کے علاوہ کوئی اور فائدہ اٹھائے۔ کیونکہ زمین کو ایجار پہ دینا زراعت کے لیے منع ہے جیسا کہ صحیح احادیث سے ثابت ہوتا ہے یہ اراضی کے احکام اور ان سے متعلقات کے احکام ہیں جو اس کیفیت کو بیان کرتے ہیں جس سے شارع نے مسلمان کو مقید کیا ہے جب کہ وہ بطور زراعت اپنی ملکیت کے اضافہ کیلئے کام کرے

بیع

اللہ سبحانہ و تعالےٰ نے مال کو سبب قیام مصالح عباد کا بنایا ہے اور ان مصالح کے اکتساب کے لیے بیع کو مشروع قرار دیا ہے کیونکہ ہر وہ چیز جس کا ہر شخص محتاج ہے ایک مقام پر بلیسر نہیں آتی اور ان کا قوت و غلبہ سے حاصل کرنا فساد ہے لہٰذا ضروری ہے کہ یہاں ایسا نظام ہو کہ ہر ایک اپنی ضروریات کو حاصل کر سکے بغیر قوت و غلبے کے، لہٰذا تجارت جائز کی گئی اور احکام بیع نافذ کیے گئے، اللہ تعالےٰ فرماتا ہے،

"یا ایہا الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃ عن تراض منکم"۔

تجارت کی دو قسمیں ہیں، حلال، جسے شریعت میں بیع کہتے ہیں اور حرام جس کا نام سود ہے یہ دونوں تجارتیں ہیں، اللہ تعالےٰ نے عقلاً دونوں کے فرق کو واضح کر دیا ہے کیونکہ کفار دونوں میں فرق سے انکار کرتے تھے، فرمایا ذالک بانہم قالوا انما البیع مثل الربوٰا پھر دونوں کے درمیان حلت و حرمت

سے تفریق کردی، فرمایا " واحل الله البیع وحرم الربوا " تو ہم جان گئے کہ دونوں تجارت ہیں اور دونوں میں سے جائز حلال بیع ہے، بیع کا انعقاد دو لفظوں سے ہوتا ہے ایک ایجاب پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا قبول پر اور وہ دو لفظ بعت اور اشتریت ہیں یا جو الفاظ ان کے ہم معنی ہوں قولاً اور عملاً۔ جائز ہے کہ مالک مال کا بیع خود کرے یا نائب، قاصد یا وکیل بنائے تاکہ اس کی جانب سے بیع کو قائم کرے اور یہ بھی جائز ہے کہ کسی کو اجرت پر لے تاکہ اس کی طرف سے بیع کو قائم کرے بشرطیکہ اس کی اجرت معلوم ہو، اگر وہ منفعت کے کسی حصے میں شریک ہو تو وہ شریک مضارب ہے اور اس پر مضارب کے احکام لاگو ہوں گے اجیر کے نہیں، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ مال خود خریدے یا وکیل و قاصد و اجیر کے ذریعہ سے خریدے کہ وہ اس کی طرف سے خریدے۔

حاصل کلام یہ کہ تجارت جائز ہے اور یہ افزائش ملکیت کی ایک قسم ہے اور احکام بیع و شرکت سے واضح ہے، قرآن وحدیث میں تجارت کا ذکر ہے اللہ تعالے فرماتے ہیں الا ان تکون تجارة حاضرة تدیرونها بینکم فلیس علیکم جناح ان لا تکتبوها

حضرت رفاعہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نبی علیہ السلام کے ساتھ مصلی کی طرف چلا آپ نے دیکھا کہ لوگ خرید وفروخت کر رہے ہیں تو فرمایا اے گروہ تجار! انہوں نے آپ کی صدا پر لبیک کہی اور گردنیں اور نگاہیں آپ کی طرف بلند کیں تو آپ نے فرمایا قیامت کے دن تجار، فجار اٹھائے جائیں گے مگر یہ کہ جس نے نیکی اور سچائی اختیار کی ہے۔ حضرت ابوسعیدؓ نبی علیہ السلام سے روایت کرتے ہیں کہ فرمایا" سچا امین تاجر نبیوں، صدیقوں اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔

تجارت کی دو قسمیں ہیں داخلی اور خارجی، تجارت داخلی وہ بیع و شراء ہے جو موجود مال پر لوگوں کے سامنے ہوتی ہے خواہ ان کی اپنی پیدا کردہ ہو جیسے زراعتی یا

صنعتی چیز یا کسی اور کی پیدا کردہ ہو مگر وہ اس سے اپنے شہروں میں مبادلہ کرتے ہوں، رہی خارجی تجارت تو باہر سے مال کی خریداری ہے اور اپنے ملک کا مال بھیجنا ہے خواہ وہ مال زراعتی ہو یا صنعتی، داخلی تجارت پر کوئی پابندی نہیں مگر یہ کہ جو احکام بیع کے بارے میں ہیں ان کی پابندی کی جائے، رہا مال، مال کی نوعیت اور اس کا نقل و حمل مملکت کے حدود میں ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف تو اس کا ہر انسان کو اختیار ہے کہ وہ مطابق احکام شریعت تجارت کرے، حکومت کو داخلی تجارت میں صرف نگرانی کا حق ہے

صنعت و حرفت

صنعت و حرفت یہ ہے کہ انسان دوسرے انسان سے برتن یا موٹر کار یا کوئی اور چیز بنوائے۔ ایسا کرنا جائز ہے اور سنت سے ثابت ہے، رسول علیہ السلام نے انگوٹھی بنوائی تھی اور منبر بنوایا تھا اور لوگ آپ کے عہد میں چیزیں بناتے تھے اور آپ نے کچھ نہیں کہا تو آپ کا سکوت صنعت و حرفت کو ثابت کرتا ہے آپ کا کسی چیز کو باقی رکھنا یا عمل کرنا آپ کے فرمان کی مانند دلیل شرعی ہے اور جس پر معاہدہ کیا جائے گا وہ مصنوعات میں داخل ہوگی جیسے انگوٹھی، منبر، الماری اور موٹر کار وغیرہ، لہٰذا یہ بیع کی ایک صورت ہے اجارہ نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص کسی کے لیے مادہ خام مہیا کرے اور کہے کہ اس سے فلاں چیز بنا دو تو یہ اب اجارہ کی صورت ہو جائے گی۔

صنعت و حرفت اپنی ذات کے اعتبار سے حیات اقتصادی کی بنیاد ہے، ہر قوم ہر گروہ اور ہر مجتمع کے لیے، پچھلے زمانوں میں صنعت صرف ہاتھ کے کام تک محدود تھی جب انسان آلات کے چلانے میں بھاپ سے کام لینے لگا تو آہستہ آہستہ ہاتھ کی صنعت کی جگہ مشین کی صنعت نے لے لی اور جب نئی ایجادات آگئیں تو صنعت میں انقلاب عظیم برپا ہو گیا تو پیداوار حد سے زیادہ بڑھ گئی اور آلاتی کارخانے حیات اقتصادی کی ایک بنیاد بن گئے

وہ احکام جو مشینی کارخانوں یا دستی کارخانوں سے متعلق ہیں وہ یا تو احکام شریعت سے ہوں گے یا احکام اجارہ سے یا احکام بیع و تجارت خارجیہ سے، کارخانے کا قیام ایک فرد کے مال سے تو نادر ہی ہوتا ہے اکثر چند افراد کی شرکت سے ہوتا ہے لہذا ان پر شرکت اسلامیہ کے احکام وارد ہوں گے اور جو کام وہاں ہوتا ہے اس کا انتظام، عمل یا صنعت و حرفت وغیرہ تو ان پر اجارہ اجیر کے احکام لاگو ہوں گے اور ان کی پیداوار کی نکاسی پر احکام بیع اور تجارتِ خارجیہ کے احکام منطبق ہوں گے اس میں دھوکہ بازی، غبن اور احتکار ممنوع ہوگا جس طرح کہ تسعیر ممنوع ہوگی، وغیرہ احکام بیع، رہا قبل از صنعت چھوٹی یا بڑی چیز کی پیداوار کا معاہدہ تو اس پر احکام استصناع منطبق ہوں گے خواہ خام مال صانع دے یا بنوانے والا دے اور شریعت اس بارے میں حکم دے گی کہ بنوانے والے کو وہ مال لینا پڑے گا یا نہیں۔

اسلام میں شرکت

لغت میں شرکت دو حصے داروں کے ملنے کو کہتے ہیں یا دو سے زیادہ ہوں اس طرح کہ ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہو، شرعاً شرکت یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ آدمی نفع کے لیے کسی مالی کام کے کرنے پر متفق ہو جائیں معاہدۂ شرکت دوسرے معاملات کی طرح ایجاب و قبول کو چاہتا ہے ایجاب یہ ہے کہ ایک دوسرے سے کہے میں نے تمہارے ساتھ فلاں بارے میں شرکت کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا، یہی الفاظ ضروری نہیں ہیں ان کے ہم معنی الفاظ سہی یعنی یہ ضروری ہے کہ ایجاب و قبول ایسے معنی کے ساتھ متحقق ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ ایک دوسرے نے بالمشافہ یا بذریعہ کتابت گفتگو کی کسی چیز میں شرکت کے لیے اور دوسرے نے اسے قبول کیا صرف اشتراک پر اتفاق سے معاہدہ نہیں ہو جاتا بلکہ یہ ضروری ہے کہ معاہدہ کسی چیز پر اشتراک کے بارے

ہی ہو۔ اور صحت عقد کے لیے یہ شرط ہے کہ معقود علیہ تصرف ہو اور یہ کہ یہ تصرف جس پر عہد کیا گیا عقد شرکت قابل وکالت ہو تاکہ جو کچھ تصرف کے ذریعہ حاصل ہو وہ دونوں کے درمیان مشترک ہو۔

اور شرکت جائز ہے کیونکہ رسول علیہ السلام مبعوث ہوئے درانحالیکہ لوگ ایسا کرتے تھے تو آپ نے اُسے باقی رکھا، آپ کا باقی رکھنا اس کے جواز پر دلیل شرعی ہوا کیونکہ لوگ ایسا کرتے رہے، روایت ہے کہ "براءؓ بن عازب اور زیدؓ بن ارقم دونوں ساجھی تھے دونوں نے چاندی نقد اور ادھار خریدی یہ بات رسول اللہ کو پہنچی تو آپ نے دونوں کو حکم دیا کہ جو نقد لیا وہ جائز ہے اور جو ادھار ہے وہ واپس کر دو" حضرت ابوھریرہؓ رسول اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا" میں دو شریکوں کا ثالث ہوتا ہوں جب تک کہ ایک دوسرے کے ساتھ خیانت نہ کرے جب کوئی خیانت کرتا ہے تو میں ان دونوں کے درمیان سے ہٹ جاتا ہوں"۔

شرکت مسلمانوں کے درمیان ایک دوسرے کے ساتھ اور ذمیوں کے درمیان آپس میں اور مسلمانوں اور ذمیوں کے درمیان جائز ہے۔ رسول اللہ نے اہل خیبر سے معاملہ کیا تھا یہ لوگ یہودی تھے کہ زمین کی پیداوار سے نصف دیا کریں اس شرط پر کہ اپنے مالوں اور جسموں سے کام کریں، رسول اللہ نے ایک یہودی سے کھانا خریدا تھا اور اپنی زرہ رہن رکھی تھی، آپ وفات پا گئے اور وہ اسی کے پاس رہن تھی، اور ایک یہودی سے دو کپڑے طلب کیے تھے خوشحالی کے وقت تک کے لیے، لہٰذا یہود و نصاریٰ وغیرہ ذمیوں سے اشتراک جائز ہے کیونکہ ان سے معاملہ کرنا جائز ہے مگر ذمیوں کے لیے شراب وخنزیر کی بیع جائز نہیں جب کہ وہ کسی مسلمان کے شریک ہوں، رہا وہ جو انہوں نے شراب وخنزیر کو بیچا یا خریدا مسلمان کی شرکت سے پہلے تو اس کی قیمت مشارکت میں حلال ہے شرکت صرف اس شخص کے ساتھ ہو سکتی ہے جو تصرف کرنے کا مجاز ہو کیونکہ یہ معاہدہ میں تصرف کرنے پر ہے

لہذا جو شخص مال میں تصرف نہیں کر سکتا اس کے ساتھ شرکت جائز نہیں، لہذا محجور کی شرکت جائز نہیں نہ ہر اس شخص کی جس کا تصرف جائز نہ ہو۔

اور شرکت یا شرکتِ املاک ہوتی ہے یا شرکتِ عقود، شرکت املاک، شرکت ذات ہے جیسے شرکت کسی ایسی چیز کے بارے میں جس کے دو شخص وارث ہوئے ہوں یا دونوں نے خریدا ہو یا کسی نے انہیں ہبہ کر دیا ہو یا اس کے مشابہ معاملہ ہو، شرکت عقود معتبر ہے بہ اضافہ ملکیت میں موضح بحث ہے۔ اسلام میں شرکتِ عقود کے استقرا سے معلوم ہوتا ہے اور ان کے متعلق احکام شرعیہ سے معلوم ہوتا ہے اور ادلۂ شرعیہ سے پتا چلتا ہے کہ شرکاتِ عقود پانچ قسموں میں داخل ہیں، شرکتِ عنان، شرکت ابدان شرکتِ مضاربت، شرکتِ وجوہ اور شرکت مفاوضہ، ذیل میں ہم ان کے مجمل احکام دیتے ہیں۔

شرکت عنان

یہ ہے کہ دو شخص اپنے مالوں سے شرکت کریں اس شرط پر کہ دونوں اپنے جسموں سے کام کریں گے اور نفع مشترک ہوگا، اس کا نام شرکت عنان اس لیے ہے کہ وہ دونوں تصرف میں برابر ہیں جیسے دو شہسوار برابر برابر گھوڑے پر سوار ہو کر چلیں تو ان دونوں کی لگامیں برابر برابر ہوتی ہیں۔ یہ شرکت سنت و اجماع سے جائز ہے اور لوگ عہد رسالت و عہد صحابہ سے شرکت کرتے چلے آئے ہیں۔

اس قسم کی شرکت میں رأس المال نقود ہوتے ہیں کیونکہ نقود قیمت مال ہوتے ہیں اور بیچ شدہ چیزوں کا ثمن ہوتے ہیں رہے سامان تو ان میں شرکت جائز نہیں مگر جب کہ عقد کے وقت ان کا جائزہ لگا لیا جائے اور عقد کے وقت ان کی قیمت کو راس المال قرار دے لیا جائے۔ یہ شرط ہے کہ راس المال معلوم ہو جس میں فی الحال تصرف

ممکن ہو لہذا مجہول راس المال پر شرکت جائز نہیں نہ قرض یا غائب مال پہ جائز کیونکہ جدائی کے وقت راس المال کا لوٹانا ضروری ہے اور اس لیے بھی کہ قرض میں فی الحال تصرف نہیں ہو سکتا جو کہ مقصود شرکت ہے، مقدار میں دونوں کے مالوں کا مساوی ہونا ضروری نہیں نہ یہ کہ دونوں مال نوعیت میں برابر ہوں مگر یہ کہ دونوں کی قیمت ایک ہی ہو حتیٰ کہ دونوں مال ایک مال بن جائیں لہذا یہ جائز ہے کہ وہ مصری اور شامی نقود کے ساتھ شرکت کریں مگر اس طرح ان کی قیمت لگائی جائے کہ وہ بالکل ایک چیز بن جائیں، اور منفصل نہ رہیں کیونکہ یہ شرط ہے کہ شرکت کا راس المال ایک ہو اس طرح کہ ایک شریک دوسرے شریک کے مال میں امتیاز نہ کر سکے اور یہ بھی شرط ہے کہ مال شریکوں کے قبضے میں ہو، شرکتِ عنان وکالت و امانت پہ مبنی ہو گی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک نے اپنا مال ساتھی کو دے کر اسے امین بنا لیا ہے اور اجازت سے اسے تصرف کا وکیل کر دیا ہے جب شرکت مکمل ہو گئی تو وہ ایک واحد شئے بن گئی اور شرکاء پہ واجب ہو گا کہ کام خود کریں اس لیے کہ شرکت ان کے جسموں پہ لاگو ہو گئی ہے لہذا کسی کے لیے جائز نہیں کہ اپنی طرف سے شرکت میں تصرف کے لیے کسی کو کھڑا کر دے بلکہ شرکت ساری کی ساری جیسے چاہے اجرت پہ رکھے اور جس سے چاہے خدمت لے لیکن شرکاء کے بارے میں ایسا نہیں ہو سکتا۔

دونوں شریکوں یا بہت سے شریکوں کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ بیع و شراء کریں جیسے مصلحتِ شرکت درست قرار دیتی ہو اور ہر ایک کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ قیمت یا مال وصول کرے، قرض کے بارے میں مخاصمت و مطالبہ کرے، حوالہ دے اور لے اور عیب کی بنا پہ مال کو رد کر دے اور یہ بھی جائز ہے کہ راس المال شرکت کو ایجارہ پہ دے اور ایجار پہ دلے کیونکہ منافع ذات کے قائم مقام کر دیا گیا ہے تو وہ بیع و شراء کی مانند ہو گیا لہذا شریک کے لیے جائز ہے کہ وہ مال فروخت کر دے جیسے

مثلاً موٹر کار اور اسے باعتبار مال کے بیچ کے لیے اجارہ پہ دیدے تو اس کی منفعت فی المشترکۃ چیز کی ذات کی مانند ہوگی لہٰذا اس کے احکام اس پہ جاری ہوں گے دونوں شریکوں کی مال میں مساوات ضروری نہیں بلکہ دونوں کی تصرف میں مساوات ضروری ہے، رہا مال تو یہ صحیح ہے کہ وہ ایک دوسرے سے افضل ہوں اور یہ بھی کہ دونوں برابر ہوں اور منافع اس شرط کے مطابق ہو جو طے ہوئی لہٰذا یہ صحیح ہے کہ منافع میں مساوات ہو اور یہ بھی کہ دونوں زیادتی کی شرط لگالیں کیونکہ علیہ السلام نے فرمایا ہے "نفع لقدر شرائط فریقین کے ہوگا" رہا شرکت عنان کا خسارہ تو وہ لقدر مال ہی ہوگا، اگر دونوں کا مال مقدار میں مساوی ہو تو خسارہ نصف ہوگا اور اگر تہائی ہو تو خسارہ بھی تہائی کے لقدر ہوگا اور اگر اس کے علاوہ شرط کی ہو تو اس کا اعتبار نہ ہوگا خسارہ کا نفاذ ان کی شرائط کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہوگا یعنی خسارہ کو مال کی نسبت سے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ بدن پر خسارہ نہیں ڈالا جاسکتا بلکہ خسارہ اس کوشش پر پڑتا ہے جو اس نے خرچ کی لہٰذا خسارہ مال پر پڑے گا اور لقدر حصص شرکاء تقسیم ہوگا کیونکہ علیہ السلام نے فرمایا ہے "نفع شرائط فریقین کے مطابق ہوگا اور خسارہ لقدر مال"

شرکتِ ابدان

شرکت ابدان یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ شخص صرف اپنے جسموں سے شریک ہوں یعنی جو کچھ کہ وہ دونوں اپنے ہاتھوں سے کمائیں اس میں نہ کہ اپنے مالوں میں یعنی عمل معین پہ جو انہوں نے کوشش کی ہے اس میں شرکت ہوتی ہے خواہ یہ کوشش فکری ہو یا جسمانی یہ ایسے جیسے کاریگر کسی چیز کے بنانے میں شرکت کر لیتے ہیں تو نفع آپس میں تقسیم کر لیتے ہیں یا جیسے انجنیئر، طبیب، شکاری، قلی، بڑھئی، مشنوفر اور ان جیسے لوگ، یہ شرط نہیں کہ شریکوں کے درمیان مصنوعات سپہ اتفاق کیا جائے نہ یہ ضروری ہے کہ سارے صنعت کار

ہی ہوں تو اگر مختلف صنعت کار شرکت کریں تو یہ جائز ہے کیونکہ وہ ایک کسب مباح میں شریک ہوتے ہیں لہذا یہ صحیح ہے جیسے اگر ان کے درمیان مصنوعات پر اتفاق ہوتا تو بھی شرکت صحیح ہوتی اور اگر وہ کسی معین کام میں شرکت کریں اس شرط پہ کہ ایک کمپنی کی ادارت کرے گا اور دوسرا مال قبضے میں رکھے گا اور تیسرا اپنے ہاتھوں سے کام کرے گا تو شرکت صحیح ہے، اس بنا پہ جائز ہے کہ چند کاریگر ایک کارخانے میں شریک ہوں خواہ وہ سب صنعت کو جانتے ہوں یا بعض جانتے ہوں اور دوسرے بعض نہ جانتے ہوں تو کوئی کاریگر ہو، کوئی صنعت کار، کوئی لکھنے والا اور کوئی چوکیدار، اس طرح سب کارخانے میں شریک ہوں مگر یہ شرط ہے کہ وہ عمل جس کے قیام پہ وہ شریک ہوئے منفعت کی خاطر، وہ عمل مباح ہو لیکن اگر حرام ہوگا تو شرکت جائز نہ ہوگی ۔

اور شرکت ابدان میں نفع ان کے آپس کے اتفاق سے ہوگا خواہ مساویانہ ہو یا ایک دوسرے سے بڑھ کر ہو کیونکہ عمل مستحق نفع ہے اور شریکوں کا عمل کے اعتبار سے ایک دوسرے سے افضل ہونا جائز ہے لہذا حاصل شدہ منفعت میں ان کا تفاضل جائز ہوا، ان میں سے ہر ایک کو اجرت کے مطالبہ کا حق ہے جس نے بھی انہیں اجرت پہ لیا اور اس مال پہ جو انہوں نے بنایا اس کے مشتری سے، ان کے متاجر یا مشتری پہ ان کی مصنوعات پہ ساری اجرت کی ادائیگی یا مال کی ساری قیمت کی ادائیگی کسی ایک کو دینا ضروری ہوگی اور ان میں سے جس کسی کو دیدے تو وہ بری الذمہ ہوگیا اور اگر کوئی شریک بغیر شریکوں کے کام کرے تو کمائی ان کے درمیان تقسیم ہوگی کیونکہ وہ کام کے معاً ضامن ہیں اور ان کے ضامن ہونے کی وجہ سے اجرت واجب ہوگئی لہذا ان کے لیے ہوگی جیسے کہ ضمانت ان پہ تھی، ان میں سے کسی کو اختیار نہیں کہ کسی دوسرے شخص کو اپنی طرف سے وکیل بنا کر جسمانی طور پہ شریک بنا دے جس طرح کہ ان میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جانب سے کسی کو اجیر بنا دے اور شریک فی الجسم کر دے کیونکہ معاہدہ اس کی ذات پہ ہوا ہے لہذا ضروری ہے کہ کام وہی کرے کیونکہ شریک اس

کا بدن ہے اور وہی شرکت میں متعین ہے لیکن یہ جائز ہے کہ ان میں سے کوئی چند اجیر لے لے تب یہ استیجار شرکت سے ہوگا شرکت کے لیے نہیں ہوگا اگر یہ شرکاء میں سے اس کی کوئی بھی مباشرت کرے اور اس کی جانب سے نیابت یا وکالت یا اس کی جانب سے اجیر نہ ہو، ہر شریک کا تصرف، شرکت کی جانب سے تصرف ہوگا اور جو بھی کوئی شریک کسی کام کو قبول کرے گا، ہر ایک کو لازم ہو جائے گا۔

اس طرح کی شرکت جائز ہے کیونکہ ابو داؤد نے اپنی اسناد کے ساتھ ابی علبیدہ بن عبداللہ بن عبداللہ بن مسعود عن ابیہ سے روایت کیا ہے "کہ میں اور عمار بن یاسر اور سعد بن ابی وقاص نے غزوۂ بدر کے ماحصل کے بارے میں شرکت کی تو سعد دو قیدی لائے اور میں اور عمار کچھ بھی نہ لائے" رسول علیہ السلام نے ان دونوں کو شرکت پہ باقی رکھا، احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام نے ان کے درمیان شرکت کو قائم رکھا تھا، یہ حدیث صحیح ہے اور اس بارے میں صراحت ہے کہ صحابہ نے جسمانی طور پہ شرکت کی تھی ایک کام کے انجام دینے میں یعنی قتال اعداء میں اور اگر معرکہ سے فائدہ ہو تو مال غنیمت آپس میں تقسیم کر لیں گے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مال غنیمت کے احکام اس کے خلاف ہیں تو ہم کہیں گے اس حدیث پہ یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا کیونکہ غزوۂ بدر کے بعد مال غنیمت کا حکم نازل ہوا تھا انہوں نے جب یہ شرکت بدنی کی تھی احکام غنیمت موجود نہ تھے اور احکام غنیمت اس شرکت پہ اثر انداز نہیں ہو سکتے، جو اس سے پہلے ہوئی وہ تو غنیمت پانے والوں کے حصول کا بیان کرتے ہیں۔ شرکتِ ابدان کا حکم اس حدیث کی وجہ سے ثابت رہے گا جب تک کہ اس حدیث کی صحت قائم رہے گی

شرکت مضاربت

اسے قراض بھی کہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ بدن و مال شریک ہوں، مطلب یہ کہ ایک

شخص اپنا مال دے دوسرے شخص کو کہ وہ اس میں تجارت کرے اس شرط پر کہ منافع تقسیم ہو جائے گا جیسے بھی وہ دونوں شرط لگائیں مگر یہ کہ خسارہ مضاربت میں شریکین کے اتفاق پر نہیں ہے بلکہ جیسے شریعت میں وارد ہوا ایسے ہو گا۔ مضاربت میں خسارہ شرعاً مال پر پڑتا ہے، مضاربت پر نہیں۔ تاکہ اگر صاحبِ مال اور مضاربت اس بات پر متفق ہو جائیں کہ منافع اور خسارہ مشترک ہو گا تو منافع تقسیم ہو جائے گا اور خسارہ مال پر پڑے گا کیونکہ علیہ السلام نے فرمایا ہے " منافع اس کے مطابق ہو گا جو دونوں فریقوں نے طے کیا اور خسارہ بقدر مال ہو گا "۔ جسم مال کے اعتبار سے خسارہ نہیں اٹھاتا بلکہ جو کوشش اس نے کی ہے فقط اس پر خسارہ پڑتا ہے لہٰذا خسارہ مال پر پڑے گا۔

اور مضاربت صحیح نہیں حتیٰ کہ مال، کام کرنے والے کے سپرد کر دیا جائے اور اس پر چھوڑ دیا جائے کیونکہ مضاربت چاہتی ہے کہ مال، مضارب کے سپرد کر دیا جائے مضاربت میں کام کرنے والے کے حصے کی تعین ضروری ہے اور جس مال پر مضاربت ہوئی ہے اس کی مقدار بھی معلوم ہونی چاہیئے، درست نہیں کہ صاحب مال مضاربت کے ساتھ کام کرے اگر وہ یہ شرط لگائے بھی تو درست نہ ہو گی کیونکہ وہ اس مال میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا جس میں شرکت ہوئی اور صاحب مال شرکت میں تصرف کرنے کا مطلقاً اختیار نہیں رکھتا بلکہ مضارب ہی تصرف کر سکتا ہے وہی کام کرے گا اور وہی مال میں صاحب اختیار ہو گا، یہ اس طرح کہ عقدِ شرکت مضارب کے بدن پر ہوا ہے اور صاحب مال کے مال پر، صاحب مال کے بدن پر نہیں ہوا۔ تو وہ شرکت سے اجنبی کی مانند ہو گا کہ اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا مگر یہ کہ مضارب مقید ہے کہ وہی تصرف کر سکتا ہے جس کی صاحب مال نے اجازت دی ہے اس کے لیے خلاف کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ اجازت سے متصرف بنا ہے تو اگر مالک اجازت دے کہ وہ اون کی تجارت کرے فقط یا اسے روک دے کہ مال سمندر میں سوار نہ کرے تو اسے ماننا پڑے گا لیکن

اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ صاحب مال شرکت کے ساتھ تصرف کرے بلکہ یہ مطلب ہے کہ مضارب مقید ہے ان حدود میں جو صاحب مال نے معین کیں لیکن اس کے باوجود تصرف شرکت میں عامل ہی کا حق ہے صاحب مال کو کوئی اختیار تصرف کا نہیں ہے۔

مضاربت کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ دو مال شریک ہوں اور ایک بدن، تو اگر دو لوگوں کے درمیان تین ہزار روپیہ ہو دو ہزار ایک کا اور ایک ہزار ایک کا، اور دو ہزار والا ہزار والے کو اجازت دیدے کہ اس میں تصرف کرے اس شرط پر کہ نفع نصف نصف ہوگا تو شرکت درست ہوگی اور عامل ایک ہزار والا دو ہزار والے کا مضارب اور شریک ہوگا، اسی طرح یہ بھی ہے کہ دو مال شریک ہوں اور بدن ان دونوں کے علاوہ ہو، یہ سب مضاربت میں داخل ہیں۔

مضاربت شرعاً جائز ہے کیونکہ روایت ہے کہ عباس بن عبدالمطلب مضاربت پر مال دیا کرتے تھے اور مضارب سے چند شرائط لیتے تھے یہ بات رسول اللہ کو پہنچی تو آپ نے تحسین کی اور صحابہؓ نے مضاربت کے جواز پر اجماع کیا ہے۔ کیونکہ حمیدؒ بن عبداللہ نے اپنے باپ سے اور انہوں نے اپنے دادا سے روایت کی ہے ''عمرؓ بن الخطاب مال یتیم کو عراق میں مضاربت پر دیا کرتے تھے۔''

اور مالک نے علاؒ بن عبدالرحمان سے اور انہوں نے اپنے باپ سے اور انہوں نے اپنے دادا سے روایت کی ہے'' کہ حضرت عثمان نے مضاربت کی تھی اور ابن مسعود و حکیم بن حزام سے روایت ہے کہ ان دونوں نے مضاربت کی تھی، اور یہ بات صحابہؓ کی موجودگی میں ہوئی اور کسی نے مخالفت نہیں کی نہ برا سمجھا تو یہ ان کی جانب سے مضاربت پر اجماع ہوگا۔

شرکتِ وجوہ

وہ یہ ہے کہ دو بدن غیر کے مال میں شریک ہوں یعنی ایک شخص اپنا مال دے

دے اور دو یا زیادہ کو مضارب بنائے تو وہ دونوں دوسرے کے مال میں نفع میں شریک ہوں گے۔ وہ دو نفع کے تین حصے کرلیں گے ہر ایک کے لیے ایک ثلث اور مال والے کے لیے ایک ثلث اور کبھی چار حصے کر لیتے ہیں، مال والے کا ایک چوتھائی اور ایک کا چوتھائی اور دوسرے کا نصف، اور کبھی ان کے علاوہ اور شرائط پر متفق ہو جاتے ہیں ان شرائط ممکنۃ الحصول سے ممکن ہے کہ دو عاملوں کے درمیان نفع میں زیادتی ہو تو ان دونوں کا اشتراک حصہ کی زیادتی پر ایک کی افضلیت اور دوسرے کی کم تری پر مبنی ہو سکتا ہے یا تو عمل میں مہارت کی وجہ سے یا انتظام میں حسن تصرف کی وجہ سے حالانکہ وہ تصرف شرعی ہیں کہ وہ مالک ہوں گے مال کے بارے میں ایک ہی جیسا ہو گا اس لیے یہ شرکت ایک اور قسم کی شرکت ہو گئی جو شرکت مضاربت سے جداگانہ نوعیت کی حامل ہے حالانکہ حقیقتہً وہ مضاربت ہی ہے۔

شرکت وجوہ کی ایک صورت یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ شریک اشیائے خرید میں شریک ہوں کیونکہ تاجروں کو ان دونوں پر بھروسہ ہے اور وہ صاحب وجاہت ہیں بغیر اس کے کہ ان کے پاس کوئی راس المال ہو، اور وہ دونوں شرط کر لیں کہ جو کچھ وہ دونوں خریدیں گے ان دونوں کی ملکیت ہو گی دو نصف یا ثلث یا ربع یا کچھ اور۔ اور دونوں اسے فروخت کریں گے تو جو کچھ کمائیں گے وہ نفع دونوں کے درمیان نصفا نصفی یا ثلث و ربع وغیرہ ہو گا جیسے کہ وہ دونوں متفق ہوں گے۔ اس سامان کے اعتبار سے نہیں جس کے وہ دونوں مالک ہوں گے، رہا خسارہ تو ان دونوں کی ملکیت کے بقدر خریدی ہوئی چیزوں میں ہو گا کیونکہ وہ ان دونوں کے مال کے قائم مقام ہے۔ ان شرائط خسارہ کی بنا پر نہیں ہو گا جس میں انہوں نے اتفاق کیا ہو نہ نفع کے اعتبار سے ہو گا خواہ نفع ان دونوں کے درمیان بقدر خرید کردہ چیزوں کے ہو یا ان دونوں سے مختلف ہو، یہ اس لیے کہ علیہ السلام نے فرمایا ہے " نفع حسب شرائط فریقین ہو گا اور خسارہ بقدر مال ہو گا "

شرکت وجوہ اپنے سارے اقسام کے ساتھ جائز ہے کیونکہ وہ دونوں جب کسی

غیر کے مال میں شریک بن گئے تو یہ شرکت مضاربت کی طرح ہو گی جو سنت و اجماع سے ثابت ہے اور اگر وہ دونوں اس مال میں شریک ہوں جو دوسرے کا ہو یعنی جو انہوں نے اپنی وجاہت اور تاجروں کے بھروسے سے خریدا ہو تو یہ شرکت ابدان کی مانند ہے جو سنت سے ثابت ہے تو شرکتِ وجوہ سنت اور اجماع سے ثابت ہو گئی۔

مگر یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیئے کہ بھروسہ سے مراد مالی بھروسہ ہے یعنی ساکھ پہ بھروسہ، صرف جاہ و وجاہت نہیں، کیونکہ تجارت و شرکت میں جب بھروسہ یا اس قسم کا کوئی لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے ساکھ پہ بھروسہ مراد ہوتا ہے اور وہ مالی بھروسہ ہے لہذا کبھی کوئی شخص صاحب وجاہت تو ہوتا ہے مگر اس کی ساکھ کچھ بھی نہیں ہوتی لہذا مالی بھروسہ نہیں پایا جاتا اور اسے ایسا بھروسہ نہیں کہا جاسکتا جو تجارت و شرکت میں مراد ہوتا ہے، کیونکہ کبھی کوئی وزیر یا مالدار یا بڑا تاجر ہوتا ہے مگر اس کی ساکھ پہ بھروسہ نہیں ہوتا لہذا مالی بھروسہ کا وہ مالک نہیں اور اس پہ کسی چیز کے بارے میں بھروسہ نہیں کیا جاتا کیونکہ وہ بازار سے کوئی مال بغیر قیمت دیئے نہیں لے سکتا اور کبھی کوئی شخص مفلس ہوتا ہے مگر تاجر اس کی ساکھ مانتے ہیں کہ وہ مال ادا کر دے گا تو وہ بازار سے بغیر دام دیئے خریداری کر سکتا ہے لہذا شرکت وجوہ میں ساکھ چلتی ہے وجاہت نہیں اس بنا پہ بعض کمپنیاں جو کسی وزیر کو اپنا ممبر بنا لیتی ہیں اور اسے ایک خاص حصہ دے دیتی ہیں بغیر اس کے کہ وہ کوئی مال دے یا شریک جسد ہو بلکہ وہ صرف اس لیے شریک کیا جاتا ہے کہ مجتمع میں اس کی عزت ہے تاکہ کمپنی کے لیے معاملات آسان ہو جائیں تو یہ شرکتِ وجوہ نہیں ہے اور اسلام میں اس پر شرکت کا اطلاق نہیں ہوتا لہذا یہ اشتراک جائز نہیں اور یہ شخص شریک متصور نہیں ہوگا اور اس کے لیے اس کمپنی کے نفع سے کچھ لینا جائز نہ ہوگا۔

اور بعض شہروں میں جیسے سعودیہ اور کویت میں ہے کہ غیر سعودی اور غیر کویتی کو تجارت و عمل کی اجازت نہیں جب تک کہ کوئی سعودی یا کویتی تجارت میں شامل نہ ہو اور اسے نفع سے حصہ نہ دیا جائے بغیر اس کے کہ وہ کوئی مال دے یا جسمانی طور پہ شرکت کرے بلکہ اسے شریک اسی

لیے تصور کیا جاتا ہے کہ لائسنس اس کے ذریعہ لیا جاتا ہے اور اس کے عوض اسے نفع سے حصہ دیا جاتا ہے تو یہ بھی شرکت وجوہ سے نہیں ہے نہ یہ شرکت شرعاً جائز ہے اور نہ سعودی یا کویتی شریک قرار دیا جاسکتا ہے اور اسے اس شرکت سے کچھ لینا جائز نہیں کیونکہ اس پر وہ شرائط لاگو نہیں ہوتیں جو شریعت نے شریک کے لیے رکھی ہیں کہ وہ شرعی طور پر شریک ہو سکے یعنی شرکت مالی یا بدنی یا تجارتی ساکھ جس کی بنیاد پر وہ کام کرے اس مال میں جو اس نے بھروسہ پر لیا ہے۔

شرکت معاوضہ

یہ ہے کہ دو شریک تمام ان اقسام شرکت میں شریک ہوں جن کا ذکر کیا جا چکا ہے جیسے شرکت عنان و ابدان و مضاربت اور شرکت وجوہ کو جمع کر دیں یہ اس طرح کہ کوئی شخص دو انجینیروں کو مال دے اور ان دونوں کا مال بھی شریک ہو بطور مضاربت تاکہ فروخت اور تجارت کے لیے گھر بنائیں اور وہ دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ وہ جو کچھ حاضر مال ہے اس سے زیادہ مال لگائیں گے اور مال بغیر قیمت دیئے لیتے رہیں اس بنا پہ کہ تاجروں کو ان پر بھروسہ ہے تو انجینیروں کا معاً اپنے جسموں سے شریک ہونا شرکت ابدان ہے باعتبار اپنی صنعت وحرفت کے اور وہ دونوں مال بھی دیتے ہیں اور معاً اس کے ساتھ مشغول ہوتے ہیں تو یہ شرکت عنان ہے اور دوسرے سے مال لیتے ہیں مضاربت کے طور پہ تو یہ شرکت مضاربت ہے اور ان دونوں کی شرکت اس مال میں جیسے وہ دونوں خریدتے ہیں اپنی ساکھ کی بنا پہ تو یہ شرکت وجوہ ہے تو اس قسم کی شرکت نے تمام اقسام شرکت اسلامی کو جمع کر دیا ہے لہذا یہ صحیح ہے کیونکہ اس کی ہر قسم انفرادی طور پر صحیح ہے لہذا دوسری اقسام کے ساتھ بھی صحیح ہوگی اور منافع جیسا انہوں نے ٹھہرایا تو جائز ہے کہ منافع دونوں مالوں کی مقدار پہ لگایا جائے اور جائز ہے کہ دونوں برابر ہوں باوجود

مال کی برتری کے، اور ایک دوسرے سے زیادہ نفع لیں اگرچہ مال کے اعتبار سے برابر ہوں، شرکت مفاوضہ کی یہ قسم جائز ہے کیونکہ اس کے بارے میں نص ہے فقہا نے جو دوسری قسمیں شرکت مفاوضہ کی بیان کی ہیں یعنی یہ کہ دو شخص شریک ہوں اور مال میں برابر ہوں اور ان کا تصرف اور دین ایک دوسرے کو علی الاطلاق احاطہ کیے ہو۔ لہٰذا یہ مطلقاً جائز نہیں کیونکہ کوئی نص شرعی اس پر دلیل نہیں اور اس لیے بھی کہ وہ جو حدیث پیش کرتے ہیں

اذا تفاوضتم ما حسنوا المفاوضتہ" "فانا وضوا فانہ اعظم للبرکتہ"

یہ دونوں حدیثیں صحیح نہیں ہیں اور نہ ان معنوں میں کوئی صحیح حدیث ہے جو ان کے مفہوم کو پورا کرتی ہو۔ چونکہ یہ شرکت ایک مجہول مال وعمل پر ہے لہٰذا یہی تنہا اس کی عدم صحت کے لیے کافی ہے اور اس لیے بھی کہ ان کے مرنے کے بعد ان کے مال میں وراثت جاری ہوگی اور ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ایک ذمی ہو تو اسے وراثت سے کیسے حصہ دیا جائے گا اور اس لیے بھی کہ شرکت ایک قسم کی وکالت ہے اور مجہول الجنس کی وکالت جائز نہیں تو یہ سب باتیں دلالت کرتی ہیں کہ اس قسم کی شرکت مفاوضہ جائز نہیں۔

فسخ شرکت

شرکت ان عقود سے ہے جو شرعاً جائز ہیں، ایک شریک کی موت سے باطل ہو جاتی ہے یا وہ مجنون ہو جائے یا سفاہت کی وجہ سے وہ محجور عن العمل ہو جائے یا دونوں میں سے ایک فسخ کر دے، چونکہ وہ عقد جائز ہے لہٰذا اس طرح باطل ہو جاتی ہے جیسے وکالت، اگر دو شریکوں میں سے ایک مر جائے اور اس کا وارث رشید ہو تو وہ چاہے تو شرکت کو باقی رکھے اور شریک کو اجازت دے دے اور اگر چاہے تو تقسیم کرلے اگر کوئی شریک فسخ کا مطالبہ کرے تو دوسرے شریک کو اس کا مطالبہ پورا کرنا ضروری ہے اور جب بہت سے شریک ہوں اور کوئی ایک فسخ چاہے اور باقی راضی ہوں کہ باقی رہے تو

شرکت فسخ کر دی جائے گی اور باقیوں کے درمیان تجدید کر دی جائے گی مگر فسخ کے بارے میں شرکت مضاربت اور غیر مضاربت کے درمیان فرق ہے کیونکہ شرکت مضاربت میں اگر کارکنندہ بیع کا مطالبہ کرے اور مضارب تقسیم کا مطالبہ کرے تو کارکن کے مطالبہ کو مانا جائے گا کیونکہ منافع میں اس کا حق ہے اور منافع، بیع ہی سے ظاہر ہو سکتا ہے، رہیں شرکت کی دوسری قسمیں کہ ایک تقسیم چاہے اور دوسرا بیع تو تقسیم والے کا مطالبہ پورا کیا جائے گا بیع والے کا نہیں۔

راس المالی کمپنیاں

راس المالی نظام میں کمپنی ایک عقد ہے جس کی بنا پہ دو شخص یا زیادہ یہ بات ٹھہراتے ہیں کہ ہر ایک مالی اسکیم میں حصہ لے گا اور مال یا محنت پیش کرے گا تاکہ جو کچھ اس اسکیم سے فائدہ یا نقصان ہو اسے تقسیم کر لیا جائے، اس کی دو قسمیں ہیں، شرکت اشخاص اور شرکت اموال ..... !

شرکتِ اشخاص یہ ہے کہ اس میں عنصر شخص داخل ہو اور شرکت میں اس کا اثر ہو اور حصص کے بارے میں بھی، یہ جیسے امداد باہمی کی کمپنیاں یا سادہ انشورنس کمپنیاں بخلاف شرکاتِ اموال کے کہ ان میں شخصی عنصر کو کوئی دخل نہیں ہوتا نہ اس کا کوئی اعتبار نہ اثر بلکہ عنصرِ شخصی کے انتفا پہ ان کا قیام ہوتا ہے اور صرف عنصرِ مالی ہوتا ہے، کمپنی کی ساخت میں اور اس کے چلانے میں بھی یہ جیسے شیئرز کمپنیاں یا انشورنس کمپنیاں برنائے حصص

شرکۃ التضامن

دو شخصوں یا زیادہ کے درمیان یہ معاہدہ ہو اکہ مل کر تجارت کریں گے ایک خاص عنوان سے اور سارے ممبران کمپنی کے قرضوں کی اپنے تمام اموال پر ذمہ داری

لیں گے بغیر کسی قید و حد کے، اس لیے کوئی شریک اپنے حقوق سے کسی دوسرے شریک کے حق میں دستبردار نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ باقی شریک اجازت دیں، یہ شرکت کسی شریک کے مرنے یا مجبور ہو جانے یا افلاس سے لوٹ جاتی ہے جب تک کہ ایسا کوئی اتفاق نہ پایا جائے جو اس کے مخالف ہو، اس کمپنی کے ممبران ضامن ہیں کہ جو بھی معاہدات یہ کمپنی کسی غیر کے ساتھ کرے وہ اسے نافذ کریں گے اور اس بارے میں ان کی مسئولیت غیر محدود ہے لہٰذا ہر شریک کمپنی کے سارے قرضے ادا کرنے کا ذمہ دار ہے نہ صرف کمپنی کے سرمائے سے بلکہ اپنے سرمائے سے بھی تو اس پر لازم ہو گا کہ اگر کمپنی کا سرمایہ ختم ہو جائے تو وہ اپنے مال سے سارے قرضے پورے کرے اور یہ کمپنی اسکیم کے وسیع کرنے کی اجازت نہیں دے گی اس کمپنی کی ترکیب چند اشخاص پر ہوتی ہے جو ایک دوسرے پر بھروسہ کرتے ہیں اور اچھی طرح پہچانتے ہیں اس میں سب سے اہم قابل اعتبار چیز شریکوں کی شخصیت ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ صرف بدن ہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مرکزی حیثیت کے مالک ہیں اور مجتمع بدن ان کی ایک شخصیت ہے۔

یہ شرکت، فاسد ہے، کیونکہ وہ شرائط جن کی اس میں تصریح کی گئی ہے ان شرائط کے خلاف ہیں۔ جو اسلام میں جائز ہیں کیونکہ شرعی حکم یہ ہے کہ شریک کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ جائز تصرف والا ہو اور شرکت کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے دائرہ کار کو وسیع کرے تو اگر شریک اس بات پر متفق ہوں کہ توسیع کی جائے یا راس المال میں اضافہ کیا جائے یا اور شریک بڑھا لیے جائیں تو انہیں اس تصرف کا مطلقاً اختیار ہے کہ وہ جو چاہے کریں اور اس لیے بھی کہ شریک شخصی طور پر شرکت میں مسئول نہیں مگر بہ نسبت اپنے حصہ مال کے۔

اور اس لیے بھی کہ اسے حق ہے کہ وہ شرکت کو چھوڑ دے جس وقت چاہے، بغیر موافقت شرکاء کے، اور شرکت کسی شریک کی موت سے تحلیل نہیں ہو سکتی یا اس کے مجبور ہو جانے سے بلکہ صرف اس کی شرکت منسوخ ہوتی ہے اور باقیوں کی شرکت باقی

رہتی ہے جب کہ شرکت دو سے زیادہ کی ہو، یہ شرعی شرائط ہیں تو شرکت تقاضا میں کی شرائط ان شرائط کے خلاف ہیں بلکہ ان کی نقیض ہیں لہٰذا یہ شرکت فاسدہ ہے اس میں شرعاً اشتراک جائز نہیں۔

شرکت حصص

حصص کی شرکت ایسے شریکوں سے بنتی ہے جن سے لوگ ناواقف ہوتے ہیں اور شرکت حصص کا بانی وہ ہوتا ہے جس نے شرکت کے لیے ابتدائی معاہدہ کیا کیونکہ ابتدائی معاہدہ ہی وہ ہے جو دستخط کنندگان پر عمل کو لازم کرتا ہے تاکہ مشترک ہدف تک پہنچا جائے یہ ہوئی شرکت اور شرکت اس طرح بنتی ہے کہ ایک شخص ایک معین حصہ یا چند حصے جن کی قیمت نامزد کر دی جاتی ہے اس کمپنی کی اسکیم کو خرید لیتا ہے جو ایک قسم کا تصرف ہے ایک منفرد ارادے کا، یعنی ایک شخص اگر اس کا حصہ خرید لیتا ہے تو وہ شریک بن جاتا ہے خواہ باقی شریک راضی ہوں یا نہ ہوں اور یہ اجتماع دو وسیلوں سے ہوتا ہے، پہلا یہ کہ بنیاد رکھنے والے کمپنی کے حصے مخصوص کر لیتے ہیں جنہیں وہ اپنے درمیان تقسیم کر لیتے ہیں بغیر اس کے جمہور کے سامنے پیش کیے اور یہ اس انتظامی قانون کی تحریر کے مطابق ہوتا ہے جو کمپنی کے لیے بنائے جاتے ہیں پھر انہی کی طرف سے اس پر دستخط ہو جاتے ہیں تو جو بھی قانون پر دستخط کرتا ہے وہ بانی اور شریک سمجھا جاتا ہے اور جب سب دستخط کر چکتے ہیں تو گویا کمپنی کی بنیاد پڑ گئی اور دوسرا وسیلہ اس کے لیے یہ اختیار کیا جاتا ہے جو کہ ساری دنیا میں رائج ہے کہ چند اشخاص کمپنی کی بنیاد رکھنے کے لیے کھڑے ہوتے ہیں اور اس کا لائحہ عمل بناتے ہیں پھر جمہور کو ڈائریکٹ حصص خریدنے کے لیے جمع کیا جاتا ہے اور جب کمپنی میں شرکت کی میعاد ختم ہو جاتی ہے تو بنیاد رکھنے والی انجمن کو دعوت دی جاتی ہے کہ وہ نظامِ شرکت کی تصدیق کرے اور اس کے لیے مجلسِ ادارت قائم کرے اور ہر شیئرز خریدنے والے کو خواہ اس کے شیئرز کتنے ہی ہوں اس بنیادی انجمن میں شریک

ہونے کا حق ہوتا ہے اگرچہ وہ ایک ہی حصہ کا مالک کیوں نہ ہو اور معین مدت گزر جانے پر کمپنی اپنا کام حصص بند کرنے کے لیے شروع کر دیتی ہے۔

ان دونوں وسیلوں کی ایک ہی شکل ہے یعنی اموال کا دینا۔ پہلے وسیلہ میں کمپنی کا انعقاد اس وقت تک معتبر نہیں ہوتا جب تک کہ بنیاد رکھنے والے اپنے دستخط نہ کریں اور دوسرے وسیلے میں میعاد خریداری حصص کے ختم ہو جانے پر ہوتا ہے تو کمپنی کا سارا ہدف مالوں کے جمع کرنے تک ہے اور عنصر شخصی کو اس میں کوئی دخل نہیں لہٰذا شرکت مالوں نے کی شخصوں نے نہیں اور یہ اموال ایک دوسرے کے ساتھ بغیر وجود شخصی کے مشترک ہوئے اسی لیے کسی شریک کو کوئی اختیار نہیں ہوتا خواہ اس کے حصص کتنے ہی کیوں نہ ہوں کہ وہ بحیثیت شریک ہونے کے کمپنی کے کاموں میں دخل دے اور نہ اسے یہ حق کہ وہ شریک ہونے کی حیثیت سے وہاں کام کرے یا اس کا کوئی کام چلائے بلکہ کمپنی کے کام جو شخص انجام دیتا ہے ان کا متولی ہوتا ہے اور کمپنی کو چلاتا ہے اور اس کے سارے کاموں کی نگرانی کرتا ہے وہ صرف ناسزد مینیجر ہوتا ہے جس کے ساتھ مجلس ادارت منسلک ہوتی ہے اور یہ مجلس ادارت ایک مجلس عمومی سے منتخب کی جاتی ہے جس میں ہر شخص کو بقدر اپنے حصص کے ووٹ دینے کا حق ہوتا ہے، اس کی شخصیت کے اعتبار سے نہیں کیونکہ شریک مال ہے نہ کہ شخص تو مال ہی ووٹوں کی تحدید کرتا ہے اور ہر حصہ کا ایک ووٹ ہوتا ہے اور ہر شخص کا ووٹ نہیں ہوتا لہٰذا حصص کمپنیوں میں کوئی اعتبار حصص خریدنے والے کی شخصیت کو نہیں ہوتا بلکہ اعتبار راس المالوں کا ہوتا ہے فقط۔ حصص کمپنیاں دائمی ہوتی ہیں کسی شخص کے وجود کے ساتھ مقید نہیں ہوتیں کیونکہ کبھی کوئی شریک مر جاتا ہے تو کمپنی اسی طرح قائم رہتی ہے اور کبھی وہ مجبور ہو جاتا ہے تب بھی کمپنی میں باقی رہتا ہے رہا کمپنی کا راس المال تو وہ مساوی القیمت حصص میں تقسیم ہوتا ہے جنہیں شیئرز کہتے ہیں، شیئرز لینے والا ایک ایسا شخص ہوتا ہے جس کی صفات شخصیت کی جستجو نہیں کی جاتی اور اس کی مسئولیت بقدر

اپنے حصے کے راس المال ہیں، محدود ہوتی ہے لہٰذا شریکوں پر خسارہ بقدر ان کے حصص کے پڑتا ہے اور ان کے حصص قابل فروخت ہوتے ہیں تو انہیں اجازت ہے کہ وہ اپنے حصص فروخت کر دیں یا کسی کو اپنے ساتھ شریک کر لیں بغیر باقی شریکوں کی اجازت کے، وہ حصص جن کا ہر شخص مالک ہوتا ہے وہ مالیاتی کاغذات ہوتے ہیں جو راس المال کو ظاہر کرتے ہیں، کبھی یہ نام سے ہوتے ہیں اور کبھی حامل کاغذات کے ہوتے ہیں تو وہ ایک شخصیت سے دوسری شخصیت کی طرف منتقل ہو سکتے ہیں اور وہ سرمایہ دار جو یہ حصص جمع کرتا ہے صرف مقررہ قیمت حصص واپس کرنے کا ذمہ دار ہوتا ہے، شیئرز کے کاغذات بمنزلہ رجسٹری شدہ کاغذ کے اس حصہ کے لیے ہوتے ہیں۔ ان کی قیمت ایک جیسی نہیں ہوتی بدلتی رہتی ہے، کمپنی کے نفع ونقصان کے تحت اور یہ نفع ونقصان سارے سالوں میں ایک جیسا نہیں رہتا کیونکہ بدلتا رہتا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ شیئرز اس ادا کردہ راس المال کی نیابت نہیں کرتے جو کمپنی کی تاسیس کے وقت دیا گیا تھا بلکہ بیع کے وقت یعنی وقت معین پر جو کمپنی کے راس المال کی قیمت ہے اس کی نمائندگی کرتے ہیں تو وہ ہنڈی کی مانند ہو گئے کہ ان کا بھاؤ گر جاتا ہے جب کہ شیئرز کا بازار سرد ہوا اور کمپنی کو نقصان ہو گیا ہوا اور نفع کی صورت میں بھاؤ بڑھ جاتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ شیئرز کمپنی کے کام شروع کرنے کے بعد راس المال نہیں رہتے بلکہ ایک ہنڈی بن جاتے ہیں کہ اس کی قیمت بازار کے مطابق گھٹتی بڑھتی رہتی ہے یا لوگوں کی مانگ اور عدم التفات پر منحصر ہے تو وہ ایک ایسا مال ہے جو عرض وطلب کے سامنے جھک جاتا ہے اور شیئرز ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں منتقل ہوتے رہتے ہیں جیسے نوٹ لوگوں کے ہاتھوں میں منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ ان شیئرز کا کمپنی کے دفتروں میں کوئی اندراج نہیں ہوتا جب کہ شیئرز حامل اوراق کے ہوں اور اگر ایسے شیئرز ہوں جو شریک کے نام پر ہی ہوں تو کمپنی میں اندراج کرانا پڑتا ہے۔

اگر کمپنی کی اشیاء سال کے اختتام پر کمپنی کی موجودہ قیمتوں سے بازار میں زیادہ قیمت دیتی

ہیں تو کمپنی نفع میں ہے اور جو زیادہ حاصل ہوتا ہے وہ نفع شمار کیا جاتا ہے اور ہر مالی سال پر منافع برابر برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے اگر کمپنی کی مصنوعات کی قیمت ناگہانی اسباب کی وجہ سے چڑھ جاتی ہے گو وہاں نفع کا کوئی وجود نہ ہو تو وہ اس زیادتی کو بغیر کسی مانع کے تقسیم کر دیتے ہیں لیکن اگر معاملہ برعکس ہوا اور کمپنی کی مصنوعات کی قیمت گر جائے لیکن کمپنی نفع میں جا رہی ہو مگر نفع کا اگر مصنوعات کی قیمتوں سے تقابل کیا جائے تو مصنوعات کی قیمت سے زیادہ نہیں ہوتا تو نفع تقسیم نہیں کیا جاتا اور جب نفع تقسیم کیا جاتا ہے تو ایک خاص حصہ احتیاطاً نفع سے علیحدہ رکھ لیا جاتا ہے اور باقی نفع شریکوں پر تقسیم کر دیا جاتا ہے اور کمپنی ایک معنوی شخصیت تصور کی جاتی ہے کہ وہ اپنے نام سے محکموں میں معاملات طے کرے جیسے وہ ایک خاص مقام پر اقامت پذیر ہے اور خاص حیثیت رکھتی ہے مگر کوئی شریک اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا نہ ادارہ کا کوئی ممبر، شریک ہونے یا شخص ہونے کے اعتبار سے، اس کا اختیار اس شخص کو ہوتا ہے جسے کمپنی کے نام سے بولنے کی اجازت دی گئی ہے تو متصرف کمپنی ہوتی ہے یعنی ایک معنوی شخصیت نہ کہ ایسا کوئی شخص جو تصرف کر رہا ہے۔

یہ ہے حقیقت شیرز کمپنیوں کی، یہ شرعاً باطل ہیں اور ایسے معاملات سے ہیں کہ مسلمان کے لیے جائز نہیں۔ رہی اس کے باطل ہونے کی وجہ اور شرکت کرنے کی حرمت تو اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱:۔ اسلام میں شرکت کی تعریف یہ ہے کہ وہ دو یا دو سے زیادہ کے درمیان ایک معاہدہ ہے جس میں وہ ایک مالی کام کے لیے نفع اندوزی کے واسطے متفق ہوتے ہیں تو یہ دو یا دو سے زیادہ کے درمیان معاہدہ ہے لہٰذا ایک جانب سے معاہدہ صحیح نہیں ہو سکتا، بلکہ ضروری ہے کہ معاہدہ دو یا دو سے زیادہ میں ہو، اور اس میں ضروری ہے کہ معاہدہ کسی مالی کام پر بقصد منفعت ہو لہٰذا صرف مال کے دینے پر ہی شرکت کا قیام نہیں ہو سکتا اور یہ بھی کافی نہیں کہ ہدف محض اشتراک ہو کیونکہ عقد شرکت کی بنیاد مالی کام کا قیام ہے اور مالی کام

کا قیام یا تو معاہدہ کرنے والوں کی طرف سے ہو گا یا ایک کی جانب سے اور مال دوسرے کا ہو۔ اس طرح معاہدہ نہیں ہو سکتا کہ ان دونوں کے علاوہ دوسروں کو مالی کام کے لیے کھڑا کیا جائے کیونکہ یہ تو معاہدہ نہ ہوا اور کسی پر بھی اس کا لزوم نہ ہوا کیونکہ عقد عاقد کو لازم ہوتا ہے اور اس کے تصرفات پر چلتا ہے اور کسی کے نہیں لہٰذا یہ ضروری ہے کہ مالیاتی کام معاہدہ کرنے والوں تک ہی محدود ہو یا دونوں تک یا ایک تک اور مال دوسرے کا ہو، مالیاتی کام کا قیام دونوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہونا حتمی بات ہے تاکہ شرکت قائم ہو جائے اور اس کا ایک وجود بن جائے یہ ضروری ہے کہ شرکت میں ایک ایسا جسم ہو جس پر معاہدہ جاری ہو سکے لہٰذا اسلام میں شرکت کے لیے کسی جسم کا ہونا ضروری ہے، معلوم ہوا کہ شرکت کے انعقاد میں وہ ایک اساسی عنصر ہے تو جب کوئی جسم موجود ہو گا شرکت منعقد ہو جائے گی اور اگر کوئی جسم موجود نہ ہو تو شرکت منعقد نہ ہو گی اور سرے سے پائی ہی نہیں جائے گی۔

راس المالیوں نے شیئر کمپنی کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ وہ ایک معاہدہ ہے جس کی وجہ سے دو شخص یا زائد کسی مالی اسکیم میں حصہ لیتے ہیں اور کچھ مال پیش کرتے ہیں تاکہ اسکیم سے جو نفع یا خسارہ ہو اسے تقسیم کر لیں۔ اس تعریف سے اور اس کے دو وسیلوں کی وساطت سے اس کمپنی کی تاسیس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شریعت اسلامی کے احکام کے مطابق تو دو شخصوں یا زیادہ کے درمیان معاہدہ نہیں ہے کیونکہ شرعاً عقد وہ ہے جو دو شخصوں یا زیادہ کے درمیان ایجاب و قبول ہو یعنی یہ ضروری ہے کہ دو فریق موجود ہوں ایک ایجاب کرے کہ معاہدہ کو پیش کرے مثلاً یہ کہے کہ میں نے تمہاری شادی کر دی یا تمہیں فروخت کر دی یا تمہیں اجرت پہ لیا یا تمہیں شریک بنا لیا یا تمہیں ہبہ کر دیا یا اس جیسی کوئی اور بات کہے اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں وغیرہ، اگر معاہدہ دو فریقوں یا ایجاب و مقبول سے خالی ہو تو منعقد نہیں ہو گا اور شرعاً عقد نہیں

کہلائے گا۔ رہی شیئرز کی شرکت تو بنیاد رکھنے والے شرائطِ اشتراک پہ متفق ہو جاتے ہیں اور فی الحال اشتراک نہیں برتتے جب کہ وہ شرائط شرکت پہ متفق ہوتے ہیں بلکہ صرف شرائط پہ مشورہ و اتفاق کرتے ہیں پھر ایک تمسک رکھتے ہیں جو نظام شرکت ہوتا ہے اس کے بعد اس تمسک پہ دستخط ہوتے ہیں ان لوگوں کی طرف سے جو اشتراک چاہتے ہیں تو اس پہ دستخط کر دینے ہی قبولیت کا سبب بنتے ہیں اور اب وہ مؤسس و شریک قرار پاتا ہے یعنی اس کی شرکت مکمل ہو جاتی ہے جب کہ وہ دستخط کر چکا ہے یا شیئرز جمع کرنے کی مدت ختم ہو چکی ہو، یہ واضح ہے کہ یہاں فریقین کا وجود نہیں جنہوں نے معاً معاہدہ کیا ہو اور نہ ایجاب و قبول ہے بلکہ صرف ایک فریق ہے جو شرائط پہ اتفاق کرتا ہے اور اتفاق کرنے سے وہ شریک بن جاتا ہے تو شیئرز کمپنی دو فریق کے درمیان اتفاق نہیں ہے بلکہ شخص واحد کی شرائط پہ موافقت ہے اسی لیے اس الال اقتصادی علماء کہتے ہیں اور علمائے قانونِ مغرب بھی کہ اس شرکت میں التزام منفرد ارادے سے ایک قسم کا تصرف ہے اور منفرد ارادہ وہ شخصیت ہے جو اپنی جانب سے جمہور کے لیے یا کسی دوسرے شخص کے لیے کسی امر کا التزام کر لیتی ہے قطع نظر اس بات سے کہ جمہور یا دوسری شخصیت اس سے موافقت کرے یا نہ کرے جیسے انعام کا وعدہ ہے۔ شیئرز کمپنی ان کے نزدیک اور درحقیقت، شیئرز بانٹنے والے یا بانی یا تمسک پہ جب شرائط دستخط کرنے والے سے لازم ہوتی ہے قطع نظر اس بات سے کہ دوسرے موافقت کریں یا نہ کریں لہٰذا انہوں نے منفرد ارادے کے تصرف کے اقسام میں اسے رکھا ہے۔ لہٰذا شیئرز کا معاہدہ منفرد ارادے کے ساتھ شرعاً باطل ہوگا کیونکہ شرعاً عقد اس ایجاب کا ربط ہے جو دو فریقوں میں سے ایک کی طرف سے ہوا اور دوسرا فریق اُسے قبول کرے اس طرح کہ اس کا اثر معقود علیہ میں ظاہر ہو اور شرکت شیئرز میں ایسا نہیں ہوا کیونکہ اس میں دو شخص یا زیادہ کے درمیان اتفاق نہیں ہوا بلکہ ایک شخص نے اس کے تقاضے کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے بذریعہ مالیاتی اسکیم کے شیئرز کے اور خواہ شریک کتنے ہی ہوں ذمہ دار ایک ہی شخص متصور ہوتا ہے یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ نہ کیوں

نے شرائطِ شرکت پر اتفاق کر لیا ہے لہٰذا ان کا یہ اتفاق ایجاب و قبول ہو گا اور تمسک کا لکھا جانا معاہدہ کی رجسٹری کی صورت اختیار کر گیا جس پر ان کا اتفاق ہوا لہٰذا یہ معاہدہ کیوں منصور نہیں ہو گا ؟

اس کا یہ جواب ہے کہ شریک اپنے درمیان شرائطِ شرکت پر متفق تو ہوئے لیکن اپنے اتفاق کر لینے سے وہ حالاً شریک متصور نہیں ہوتے اور نہ وہ اس اتفاق شرائط کے پابند ہوتے ہیں بلکہ ہر ایک چھوڑ سکتا ہے اور شرائط کے اتفاق کے بعد بھی شریک نہیں ہوتا اور تمسک کے لکھے جانے کے بعد بھی شرکت نہیں کرتا لہٰذا وہ ان کی اصطلاح کے مطابق شرائط پر اتفاق کرنے پر مجبور نہیں جب تک کہ وہ دستاویز پر دستخط نہ کر دے جب دستاویز پر دستخط کر دیئے تو پابند ہو گیا اس سے پیشتر وہ پابند نہیں نہ اس کا کوئی رابطہ لہٰذا شرائط پر ان کا اتفاق کر لینا تمسک پر دستخط کرنے سے پہلے، ان کے نزدیک عقد شمار نہیں ہوتا اور وہ شرعاً بھی عقد نہیں ہے کیونکہ شرائط اشتراک پر اتفاق اور اشتراک پر اتفاق عقدِ شرکت متصور نہیں ہوتا کیونکہ وہ ان کے اتفاق کے مطابق دستخط سے پہلے اس کے ذمہ دار نہیں ہیں حالانکہ عقد وہ ہے جس کا وعدہ کرنے والوں نے التزام کیا ہو۔ اسی لیے شرائط شرکت پر ان کا اتفاق اور اشتراک پر اتفاق ایجاب و قبول متصور نہیں ہوتا، لہٰذا وہ حسب احکام شریعت، عقد متصور نہیں ہوتا اور ان کے نزدیک بھی وہ عقد شمار نہیں کیا جاتا۔

بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ شریک کا معاہدہ پر دستخط کر دینا دوسروں کی طرف سے ایجاب شمار ہو گا اور بعد میں آنے والوں کے دستخط قبول شمار ہوں گے، اس کا جواب یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو دستخط کرتا ہے اس نے صرف قبول کیا ہے لہٰذا یہ قبول ہے اور ایجاب تو کسی معین شخص کی طرف سے پیش ہی نہیں ہوا لہٰذا یہاں کوئی پیش کرنے والا نہیں ہے نہ باقی اور نہ پہلا دستخط کرنے والا، البتہ ہر شریک کی طرف سے قبولیت

پائی جاتی ہے تو دستخط کنندہ شرائط کو قبول کرتا ہے اور ان کا التزام خود بخود ہی کرتا ہے بغیر کسی پیش کرنے والے کے پیش کیے ہوئے، یعنی بغیر اس بات کہ کوئی اس سے کہے میں نے تجھے شریک بنا لیا ہے رہا اس کا تمسک دستخط کے لیے دینا تو یہ تصرف کی پیشکش نہیں ہے، لہٰذا واقعہ یہ ہے کہ شیئرز کا شریک صرف قبول کرتا ہے اور قبول کے ساتھ قبول شرعاً عقد نہیں ہو سکتا بلکہ ایجاب کے لیے ایسے الفاظ کا ہونا ضروری ہے جو ایجاب پر دلالت کرے نہ کہ قبول پر، پھر اس کے بعد ایسے الفاظ آئیں جو قبول پر دلالت کریں لہٰذا ہر وہ شخص جس نے شرکت کے تمسک پر دستخط کیے ایجاب کرنے والا شمار نہیں ہوگا بلکہ ہر ایک قبول کرنے والا متصور ہوگا لہٰذا کمپنی میں قبول تو ہوا مگر بغیر ایجاب کے لہٰذا شرکت منعقد نہ ہوگی۔

اور راس المال کمپنی کی دستاویز پر یعنی اس کے نظام پر عقد کا اطلاق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عقد واقع ہو گیا لیکن شرعاً یہ تمسک عقد نہیں ہے عقد تو دو فریقوں کے درمیان ایجاب و قبول کا نام ہے لہٰذا شیئرز کمپنی عقد شرعی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں اس معاہدے میں کوئی اتفاق اس بات پر نہیں ہوا کہ کوئی مالیاتی کام برائے نفع کیا جائے گا اس میں تو باقی اور شیئرز جمع کرنے والا اس بات پر متفق ہوتے ہیں کہ ایک مالیاتی اسکیم میں مال جمع کریں، بہرحال یہ عنصر اتفاق سے خالی ہے کہ کوئی کام قائم کیا جائے بلکہ ایک ہی شخص کی جانب سے التزام ہے کہ مال پیش کرتا ہے فقط اور کسی عمل کے التزام کا اعتبار نہیں کرتا۔ چونکہ مالیاتی عمل کا قیام شرکت کا ہدف ہے، صرف اشتراک نہیں ہے تو معاہدے کا قیام عمل سے خالی ہونا معاہدے کو باطل کرتا ہے اس لیے شرکت کا وجود ہی نہیں ہوا صرف مال پیش کر دینے سے، کیونکہ مالی کام پر اتفاق کا کوئی وجود نہیں، اس لیے یہ شرکت بھی باطل ہوئی ...... !

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شرکت کی دستاویز کبھی نوعیت عمل کو متضمن ہوتی ہے

جیسے ٹسکہ کا کارخانہ یا تجارت یا اس جیسی کوئی اور چیز، لہٰذا عمل مالی پہ اتفاق تو ہو گیا اس کا جواب یہ ہے کہ جس نوعیت عمل کا ذکر کیا گیا ہے یہ وہ کام ہے جیسے آئندہ کمپنی ہے کر کے کھڑی ہو گی مگر شریکوں کی طرف سے تو اس پہ اتفاق نہیں ہوا ہے، بس شرکت پہ اتفاق ہوا ہے اور صرف شرائط شرکت پہ اتفاق ہوا ہے اور کام کو اس شخصیت معنوی پر چھوڑ دیا گیا ہے جو کمپنی کے بننے کے بعد وجود میں آئے گی اور اس پر شریکوں نے اتفاق نہیں کیا کہ وہ عملِ مالی کو سے کر کھڑے ہوں گے۔

علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ اسلام میں شرکت کی شرط بدن کا وجود ہے یعنی کسی شخص منفرف کا وجود، کیونکہ شرکت بیع راجارہ اور تمام معاہدوں میں بدن سے مراد، شخص منفرف ہوتا ہے بدن یا کوشش مراد نہیں تو وجود بدن شرکت کے انعقاد میں عنصر اساسی ہے لہٰذا جب بدن کا وجود ہوگا تب شرکت منعقد ہو گی اور اگر شرکت میں بدن کا وجود نہیں ہوگا تو شرکت منعقد نہیں ہو گی اور وہ سرے سے پائی ہی نہیں جائے گی، شیئرز کمپنی میں بدن کا مطلق" وجود نہیں ہوتا بلکہ عنصر شخص کو بالقصد شرکت سے دور رکھا جاتا ہے اور اسے کوئی اہمیت نہیں دی جاتی کیونکہ شیئرز کمپنی صرف شرکتِ اموال ہے عنصر شخصی کا اس میں کوئی وجود نہیں لہٰذا اموال ہی مال کے ساتھ شریک ہوتے اشخاص نہیں، یہ اموال ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوتے بغیر کسی بدن کی شرکت کے ان کے ساتھ، لہٰذا عدم وجودِ بدن شرکت کو منعقد ہونے نہیں دیتا لہٰذا وہ شرعاً باطل ہے کیونکہ بدن ہی وہ ہے جو مال کے ساتھ تصرف کرتا ہے اور اسی کی طرف تصرف بالمال منسوب ہوتا ہے تو جب بدن نہیں پایا جائے گا تو تصرف بھی نہیں پایا جائے گا۔

رہا ارباب مال اشخاص کا ہونا کہ وہی مالی شیئرز یا اتفاق کرتے ہیں اور وہی مجلس ادارت منتخب کرتے ہیں جو کمپنی کو چلاتی ہے یہ اس بات پہ دلالت نہیں کرتی کہ بدن کا وجود ہے کیونکہ ان کی موافقت اس امر پر ہوئی ہے کہ مال شریک ہو اس بات پہ نہیں

کہ وہ خود شریک ہوں گے لہٰذا مال شریک ہے صاحب مال نہیں، رہی یہ بات کہ مجلس ادارت وہی منتخب کرتے ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ انہوں نے انہیں اپنی طرف سے وکیل بنا دیا ہے بلکہ ان کے اموال ہی ہیں جن کی طرف سے توکیل ان کی جانب سے ہو گی، خود ان کی طرف سے توکیل نہیں ہوئی اس لیے کہ بقدر مال ہی ووٹ ہوتا ہے تو جس کا ایک شیئر ہے اس کا ایک ووٹ ہے یعنی ایک وکالت ہے اور جس کے ہزار شیئرز ہیں اس کے ہزار ووٹ ہیں یعنی ہزار وکالتیں ہیں، لہٰذا وکالت مال کی طرف سے ہوئی شخص کی طرف سے نہیں، یہ بات اس امر پہ دلیل ہے کہ عنصر بدن شرکت سے مفقود ہے اور وہ صرف عنصر مال سے مرکب ہے، اس بنا پہ شیئرز کمپنی کی تعریف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں ضروری شرائط نہیں پائی گئیں تاکہ از روے اسلام شرکت منعقد ہو سکے۔

کیونکہ دو یا دو سے زیادہ کے درمیان معاہدہ نہیں ہوا بلکہ یہ تو ایک جانب واحد منفرد ارادے کا التزام ہے اور اس میں کام پہ اتفاق بھی نہیں کیا گیا بلکہ ایک شخص نے مال پیش کر دیا ہے اور کوئی ایسا بدن نہیں ہے جو شخصی طور پر شرکت میں تصرفات کر سکے، بس مال ہی مال ہے بغیر بدن کے، لہٰذا شیئرز کمپنی اس اعتبار سے شرعاً باطل ہے لہٰذا شرکت شیئرز باطل ہے کیونکہ شرکت منعقد ہی نہیں ہوئی اور اس پہ اسلام میں شرکت کی تعریف منطبق نہیں ہوئی۔

۲: شرکت ایک معاہدہ ہے تصرف مالی پہ اور اس سے جو مال بڑھتا ہے وہ ملکیت کی افزونی ہے اور ملکیت کی بڑھوتری شرعی تصرفات میں سے ایک تصرف ہے اور سارے تصرفاتِ شرعی، قولی تصرفات ہیں اور وہ شخص سے صدور پاتے ہیں مال سے نہیں اور شیئرز کمپنی تو خود بخود مال کو بڑھنے دیتی ہے بغیر کسی شریک بدن کے، اور بغیر کسی شخص متصرف کے جو حق تصرف کا مالک ہو اور تصرف کا حق مال کو دیتی ہے کیونکہ شیئرز کمپنی چند اموال کا نام ہے جو جمع ہو گئے اور ان میں قوت تصرف پیدا ہو گئی اس لیے کمپنی ایک

معنوی شخص متصور ہوتی ہے کہ تنہا اسے تمام تصرفات شرعیہ کا اختیار ہوتا ہے جیسے بیع و شراء، صنعت و حرفت اور شکوہ و شکایت وغیرہ۔ شریک کسی تصرف کے مالک نہیں ہوتے۔ تصرف تو کمپنی کی شخصیت کے ساتھ خاص ہے حالانکہ اسلام میں شرکت صرف شریکوں کو حق تصرف دیتی ہے اور ایک دوسرے کی اجازت سے تصرف کرتا ہے اور شرکاء کے مالوں کو کسی بھی تصرف کا حق نہیں ہوتا بلکہ تصرف شریک کی شخصیت میں محصور ہوتا ہے اس بنا پر شرکت میں جو تصرفات ہوتے ہیں وہ شخصیت معنویہ سے ہوتے ہیں جو شرعًا باطل ہے کیونکہ تصرفات کا شخص معین سے صادر ہونا ضروری ہے یعنی انسانی مشخص سے اور یہ شخص ایسا ہو جسے انہوں نے تصرف کا مالک بنایا ہو، شیرز کمپنی میں یہ بات نہیں ہے یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ کمپنی میں جو مزدور کام کرتے ہیں وہ عامل ہیں اور وہ ارباب مال کے اجیر ہیں جو کہ شریک ہیں اور جو شخص ادارے کو چلاتا ہے اور تصرفات کرتا ہے وہ منیجر اور مجلس ادارت ہے اور وہ شیئرز والوں کی طرف سے وکیل ہیں یہ بات نہ کہی جائے کیونکہ شریک ذاتی طور پر کمپنی میں متعین ہے اور عقد مشارکت بذاتہ اس پر واضح ہوا ہے لہٰذا اس کے لیے جائز نہیں کہ کسی کو اپنی طرف سے وکیل بنائے تاکہ کمپنی کے کام انجام دے اور نہ وہ کسی کو اجرت پر رکھ سکتا ہے بلکہ یہ بات متعین ہے کہ وہ خود شرکت کے کام انجام دے لہٰذا شریکوں کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنی جانب سے کام کے لیے اجیر لیں اور نہ یہ کہ اپنی جانب سے کسی مجلس ادارت کو وکیل بنائیں علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ مجلس ادارت شریکوں کی طرف سے وکیل نہیں ہے بلکہ ان کے مالوں کی طرف سے ہے کیونکہ ادارے میں ووٹ مال کا ہے اشخاص کو نہیں بقدر کمپنی کے شیئرز کے، علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ مدیر اور مجلس ادارت کمپنی میں، تصرف کا اختیار نہیں رکھتے تین وجوہات سے۔

۱:- کیونکہ وہ حصہ داروں کی وکالت سے تصرف کرتے ہیں یعنی چونکہ شریکوں نے انہیں منتخب کیا ہے حالانکہ شریک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی کو وکیل بنائے کیونکہ شرکت کا تعلق اس

کی ذات سے ہے تو جیسے یہ جائز نہیں کہ کسی کو اپنی طرف سے شادی کے لیے وکیل بنا دے بلکہ یہ کر سکتا ہے کہ اپنی طرف سے کسی کو عقد نکاح کا وکیل بنا دے۔ ۔ ۔ اسی طرح یہ جائز نہیں کہ کسی کو اپنی طرف سے شریک کا وکیل بنا دے بلکہ یہ جائز ہے کہ اپنی طرف سے کسی کو عقدِ شرکت کے لیے وکیل بنا دے نہ یہ کہ وہ اس کی طرف سے شریک بن جائے۔

۲:۔ شریکوں نے اپنے اموال کی طرف سے وکیل بنایا ہے اپنی ذاتوں کی طرف سے نہیں اس لیے کہ انتخاب کا ووٹ توکیل میں معتبر ہے اور باعتبار مال کے معتبر ہے اشخاص کے اعتبار سے نہیں لہٰذا وکالت ان کے اموال کی طرف سے ہوئی نہ کہ ان کے اشخاص کی طرف سے۔

۳:۔ شیئرز والے ہی نقطۂ شرکاء اموال ہیں، شرکاء بدن نہیں اور شریک مال مطلقاً شرکت میں تصرف کا مجاز نہیں ہوتا لہٰذا اسے یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ کسی کو وکیل بنا کہ تصرف کے لیے نائب بنائے۔

۴:۔ شرکت حصص کا دائمی ہونا شریعت کے خلاف ہے کیونکہ شرکت شرعاً جائز عقود سے ہے جو کسی شریک کے مر جانے مجنون و محجور ہو جانے اور کسی شریک کے فسخ کر دینے سے باطل ہو جاتی ہے اگر کوئی شریک مر جائے اور اس کا کوئی وارث ہو تو دیکھا جائے گا اگر وہ رشید نہیں ہے تو اسے شرکت میں رہنے کا حق نہیں ہے اور اگر رشید ہے تو اسے اختیار ہے کہ شرکت کو باقی رکھے اور شریک اسے تصرف کا اختیار دے اور چاہے تو تقسیم کا مطالبہ کر دے اگر کوئی شریک محجور ہو جاتا ہے تو شرکت فسخ ہو جاتی ہے کیونکہ ضروری ہے کہ شریک جائز تصرف والا ہو تو شیئرز کمپنی کا دائمی ہونا اور کسی شریک کے مرنے کے باوجود باقی رہنا اور محجور ہونے کے باوجود بھی باقی رہنا اسے شرکت فاسدہ قرار دیتی ہے۔ کیونکہ وہ شرطِ فاسد پر مشتمل ہے جو شرکت کی ساخت اور ماہیت عقد سے تعلق رکھتی ہے خلاصہ یہ کہ شرکت شیئرز بالکل شرکت ہی نہیں ہے کیونکہ جو لوگ پائے گئے وہ صرف مال کے شریک ہیں، شریک بدن پایا ہی نہیں گیا حالانکہ شریک بدن اساسی شرط ہے کیونکہ اسی

سے شرکت بنتی ہے ورنہ شرکت نہیں بنتی نہ اس کا وجود ہوتا ہے۔ شیرز کمپنی میں شرکائے مال کے وجود سے اشتراک مکمل ہو جاتا ہے اس کے سوا کچھ نہیں۔ اور کمپنی اپنے کام میں لگ جاتی ہے اس سے قبل کہ شریک بدن ملے یا اس کا کوئی اتہ پتہ ہو، لہٰذا یہ باطل شرکت ہے کیونکہ شرعًا منعقد ہی نہیں ہوئی پھر یہ کہ جو لوگ کمپنی میں تصرفات کرتے ہیں وہ مجلس ادارت ہوتی ہے اور یہ لوگ شیرز والوں کے وکیل ہوتے ہیں یعنی شرکائے مال کے وکیل، اور شریک کے لیے شرعًا یہ جائز نہیں کہ وہ کسی کو وکیل بنائے جو شریک میں اس کا نائب ہونے کی حیثیت سے تصرف کرے خواہ وہ شریک مال ہو یا شریک بدن ہو کیونکہ عقد شرکت بذاتہ اسی پر واقع ہوا ہے لہٰذا وہی تصرف کر سکتا ہے لہٰذا وہ کسی کو وکیل نہیں بنا سکتا۔ یا تصرف وعمل کے لیے اجرت پر نہیں لے سکتا علاوہ ازیں صرف شریک مال شرعًا شرکت میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا نہ اس میں کام کر سکتا ہے مطلقاً" شریک کی مانند۔ بلکہ تصرف اور عمل شریک بدن ہی کر سکتا ہے، نیز شیرز کمپنی ایک معنوی شخصیت ہوتی ہے جسے تصرف کا حق ہوتا ہے اور شرعًا تصرفات صحیح نہیں ہوتے جب کہ کوئی متعین انسان نہ ہو جسے اہلیت تصرف حاصل ہو کہ بالغ وعاقل ہو یا باتمیز عاقل ہو، ہر وہ تصرف جو اس طرح صادر نہ ہوگا وہ شرعًا باطل ہے تو معنوی شخصیت کو تصرف دے دینا جائز نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ بنی نوع انسان سے ایک ایسا شخص ہو جو تصرف کی اہلیت رکھتا ہو لہٰذا شیرز کمپنی باطل ہے اور اس کے سارے تصرفات باطل ہیں اور وہ سارے مال جو اس کے ذریعہ سے کمائے گئے باطل ہیں کیونکہ باطل تصرفات سے کمائے گئے لہٰذا ان کی ملکیت حلال نہیں

کمپنی کے شیرز

کمپنی کے شیرز سنڈیاں ہیں جو شرکت کی قیمت کو اپنے اندازے کے وقت سے ظاہر کرتی ہیں وہ کمپنی کے راس المال کو انشائے شرکت کے وقت سے ظاہر نہیں کرتیں لہٰذا

شیئرز کمپنی کے ڈھانچے کا جزو لاتیجزی ہیں وہ راس المال شرکت کا جزو نہیں ہیں لہٰذا وہ بمنزلہ سند کے ہیں کمپنی کی موجودات کی قیمت کے لیے اور شیئرز کی قیمت ایک نہیں ہے بلکہ کمپنی کے نفع و نقصان کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے جو پورے سال ایک جیسی نہیں رہتی بلکہ ان کی قیمت بدلتی اور متغیر ہوتی رہتی ہے اس بنا پر حصے دیئے گئے راس المال کی تمثیل نہیں کرتا تاسیس شرکت کے وقت ۔ بلکہ وہ ـــ یعنی شیئرز ـــ کمپنی کے راس المال کی بوقت بیع تمثیل کرتے ہیں یعنی ایک وقت معین پر ۔ لہٰذا وہ منڈی کی مانند ہیں جس کا بھاؤ گر جاتا ہے جب کہ شیئرز کی قیمت پست ہو اور چڑھ جاتا ہے جب کہ بلند ہو ۔ لہٰذا شیئرز کمپنی کے شروع ہونے کے بعد راس المال نہیں رہے بلکہ ایک منڈی بن گئے جس کی ایک معین قیمت ہے

اوراق مالیہ کے بارے میں شرعی حکم یہ ہے کہ ان کے بارے میں غور کیا جائے گا اگر وہ ایسے سارٹیفکیٹ ہیں جو مال حلال کو مشتمل ہیں جیسے نوٹ جن کے مقابلے میں مساوی سونا یا چاندی ہوتا ہے یا کچھ اور ۔ تو ان کی خرید و فروخت حلال ہے کیونکہ وہ مال جو ان پر شامل ہے حلال ہے اور اگر ایسے سرٹیفکیٹ ہیں جو مال حرام کو مشتمل ہیں جیسے قرض سرٹیفکیٹ جن میں مال بذریعہ سود بڑھتا ہے یا جیسے بنک کے شیئرز یا جو ان کے مشابہ ہوں تو ان کی خرید و فروخت حرام ہے کیونکہ جو مال ان میں شامل ہے وہ حرام ہے اور شیئرز کمپنیوں کے بانڈ مخلوط مال حلال اور نفع حرام پر مشتمل ہوتے ہیں باطل عقد اور باطل معاملہ میں بغیر مال اصلی اور نفع میں تمیز کیے اور یہ فی الوقت سرٹیفکیٹ ہیں باطل کمپنی کی مصنوعات کے ایک حصے کی قیمت کے اور یہ مصنوعات، باطل معاملہ سے اکتساب کی گئیں جن سے شریعت نے روک دیا ہے لہٰذا حرام مال ہوئیں لہٰذا شیئرز کمپنیوں کے بانڈ مال حرام پر مشتمل ہیں اسی لیے یہ بانڈ جو کہ شیئرز ہیں مال حرام ہیں ان کی خرید و فروخت حرام ہے اور ان کے ساتھ لین دین بھی حرام ہے ۔

رہا معاملہ شیئرز کمپنیوں کے بانڈ کی خریداری کا جس میں مسلمان مبتلا ہیں اور ان کی

تاسیس میں حصہ لے رہے ہیں اور ان جیسی کمپنیوں میں ان کے شیئرز بنا بر خریدار کے پائے جاتے ہیں، کیا ان کا یہ عمل حرام ہے؟ حالانکہ وہ شرکت کرتے وقت شرعی حکم سے نابلد تھے یا انہیں ایسے علماء نے فتویٰ دے دیا تھا جو شیئرز کمپنیوں کی حقیقت سے شناسا نہ تھے تو کیا یہ شیئرز جن کے وہ متصرف ہیں وہ ان کے مالک ہیں اور ان کے لیے حلال ہیں اگرچہ شرعاً باطل معاملہ سے کسب کیے گئے؟ یا ان پر حرام ہیں اور وہ ان کے مالک نہیں ہیں؟ اور کیا وہ یہ شیئرز لوگوں کو فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں؟

اس کا یہ جواب ہے کہ حکم شرعی سے ناواقفیت عذر نہیں کیونکہ ہر مسلمان پر فرض عین ہے کہ احکام شرعیہ ضروریہ کو سیکھے تاکہ حکم شرعی کے مطابق عمل کر سکے مگر یہ کہ جب حکم ایسا ہو کہ اس جیسا حکم اس جیسے کرنے والے پر پوشیدہ رہے تو اس سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا اور اس کا عمل صحیح ہوگا۔ اگرچہ حکم شرعی اس کے بارے میں یہ ہو کہ یہ کام باطل ہے کیونکہ رسول علیہ السلام نے حضرت معاویہؓ بن الحکم کو نماز میں تشمیت عاطس کرتے سنا تو جب نماز سے فارغ ہو گئے تو رسول اللہؐ نے فرمایا کہ نماز میں بات کرنا نماز کو باطل کرتا ہے اور تشمیت عاطس نماز کو باطل کرتی ہے اور انہیں نماز کے لوٹانے کا حکم نہیں دیا کیونکہ یہ حکم یعنی کلام کا نماز کو باطل کر دینا عادۃً ایسے شخص کو معلوم نہیں ہوتا تو رسول اللہؐ نے انہیں معذور سمجھا اور ان کی نماز کو صحیح قرار دیا۔ شیئرز کمپنی شرعاً حرام ہیں اور یہ ایسے احکام ہیں کہ بیشتر مسلمان ان سے ناواقف ہیں لہٰذا ناواقفیت کی بنا پر معذور سمجھے جائیں گے لہٰذا جنہوں نے ان میں شرکت کی ان کا عمل صحیح ہوا اگرچہ کمپنیاں باطل ہیں جیسے معاویہؓ بن الحکم کی نماز کہ وہ نماز صحیح تھی حالانکہ انہوں نے ایسا عمل کیا تھا جو نماز کو باطل کر دیتا ہے مگر انہیں معلوم نہ تھا کہ کلام سے نماز باطل ہو جاتی ہے اور کسی عالم کا فتویٰ دینا بھی مستفتی کے لیے حکم جہل کی مانند ہے۔ رہا مفتی تو وہ معذور نہیں کیونکہ اس نے شیئرز کمپنی کے معاملات کی چھان بین نہیں کی، قبل اس کے کہ وہ فتویٰ دے، رہی ان حصہ داروں کی ملکیت شیئرز تو یہ

صحیح ملکیت ہے اور وہ حلال مال ہے جب تک کہ حکم شریعت ان کے بارے میں یہ رہے کہ ان کا عمل صحیح ہے اور باطل نہیں ہے کیونکہ وہ ناواقف تھے اور ناواقفیت کی بنا پر معذور ہیں رہا ان شیئرز کا مسلمانوں کے لیے بیچنا تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ اوراق مالیہ شرعاً باطل ہیں اور ان کی ملکیت کی حلت عذر جہل کی وجہ سے پیدا ہوئی مگر جب ان کے بارے میں حکم شرعی معلوم ہو گیا یا اس جیسے کا حکم کسی شخص کو معلوم ہو گیا تو اب وہ حرام مال ہو گیا نہ بیچا جا سکتا ہے نہ خریدا جا سکتا ہے اور نہ کسی کو اپنی طرف سے مجاز بیع بنایا جا سکتا ہے۔

ان شیئرز سے خلاصی جن کی ملکیت بوجہ جہل حکم شرعی ہو گئی اس کمپنی کے توڑ دینے سے ہو گی یا یہ کہ اسے اسلامی شرکت میں بدل دیا جائے یا کسی ایسے غیر مسلم شخص کو تلاش کیا جائے جو شیئرز کو جائز سمجھتا ہو تو اسے اپنی طرف سے بیع کا مجاز بنا دیا جائے اور ان کی قیمت وصول کر لی جائے۔

سوید بن غفلہ رضؓ سے روایت ہے "کہ بلال رضؓ نے حضرت عمر بن رضؓ الخطاب سے کہا کہ آپ کے عمال شراب اور خنزیر خراج میں لیتے ہیں تو فرمایا ان سے نہ لو مگر انہیں ان کی بیع کا متولی بنا دو اور قیمت لے لو" کسی نے حضرت عمرؓ کی اس بات کا انکار نہیں کیا حالانکہ یہ وہ چیزیں ہیں کہ اگر شرعاً ایسا کرنا ناجائز ہوتا تو صحابہ انکار کرتے لہٰذا اجماع ہو گیا۔ خمر و خنزیر اہل ذمہ کے مال ہیں وہ مسلمانوں کے مال نہیں بن سکتے تو جب انہوں نے جزیہ کے بدلے انہیں دینا چاہا تو حضرت عمر رضؓ نے فرمایا کہ قبول نہ کریں اور انہیں ان کی بیع کا متولی بنا دیں اور قیمت وصول کر لیں چونکہ شیئرز لیبر رہین راس المالیوں کے نزدیک مال ہیں اور مسلمانوں کے نزدیک وہ مال نہیں ہیں مگر وہ مسلمانوں کے مال بن گئے لہٰذا ان کا لینا جائز نہیں انہیں اپنی طرف سے بیع کا وکیل بنا دیں کیونکہ جس طرح کہ جزیہ و خراج میں مسلمانوں کا حق خنزیر و خمر سے متعلق ہو گیا اور حضرت عمر رضؓ نے اسے ان کے لیے مباح قرار دیا کہ ذمیوں کو ان کی بیع کا متولی بنا دیں اسی طرح ان شیئرز میں مسلمانوں کا حق ہے، جائز ہے کہ ذمیوں کو اپنی طرف سے متولی بیع بنا دیں۔

انجمن امداد باہمی

راس المالی لوگوں کی کمپنیوں کی ایک قسم انجمن امداد باہمی بھی ہے یہ درست طور پر تو کمپنی ہے گو اس کا نام انجمن ہے یہ کچھ حصص ہوتے ہیں جو چند اشخاص مل کر اپنی خصوصی استعداد کے مطابق مشترک کام کرتے ہیں۔

یہ امداد باہمی معروف طریقۂ تجارت پر چلتی ہے جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخصوص ممبروں کی مدد اور ان کے محدود اقتصادی ضروریات کو پورا کرنا۔ یہ معنوی شخصیتِ تعاون کمپنی کے لیے کسب کرتی ہے اس طرح وہ دوسری انجمنوں سے مختلف ہوتی ہے کہ یہ انجمن اعراض اقتصادی سے اصلاً بے غرض ہوتی ہے کیونکہ یہ صرف اپنے ممبران کے نفع کو بڑھانا چاہتی ہے دوسرے لوگوں کے منافع سے اسے غرض نہیں۔ اس طرح اسے اپنے اقتصادی کاروبار میں ایک مضبوط رابطہ پیدا کرنا پڑتا ہے جس کا تعلق ممبران کے اقتصادیات سے ہوتا ہے۔

انجمن امداد باہمی چند ممبران سے ترکیب پاتی ہے جو سات یا کم یا زیادہ ہوتے ہیں مگر صرف دو نفر سے ترکیب نہیں پاتی اس کی دو قسمیں ہیں ایک بنیادی حصص والی کمپنی جس میں ہر شخص حصص خرید کر شریک بن سکتا ہے، دوسری شرکت بغیر بنیادی حصص کے ہوتی ہے اس میں شرکت سالانہ ایک بدل اشتراک دینے سے ہوتی ہے جسے جمعیت عامہ ہر سال متعین کرتی ہے۔

یہ ضروری ہے کہ امداد باہمی میں پانچ شرائط پائی جائیں :-

۱ :- تعاون میں حریتِ اشتراک، لہٰذا ہر شخص کے لیے اشتمال کے واسطے دروازہ کھلا رہنا ہے ان شرائط کے ساتھ جو سابق ممبران پر لاگو ہوتی ہیں اور یہ کہ نظام ملے تعاون قیودات و تحفظات جو اس میں ہیں وہ اس پر بھی لاگو ہوں گی خواہ یہ قیودات مقامی اثر کے تحت ہوں جیسے اہل دیہات کی پابندیاں اور خواہ ان پر پیشہ ورانہ چھاپ ہو، جیسے

حجاموں کی انجمن مثلاً۔

۲:۔ دونوں تعاونوں کا حقوق میں برابر ہونا، ان حقوق میں سب سے اہم ووٹ ہے لہٰذا ہر شریک کا ایک ووٹ ہوگا۔

۳:۔ حصص کے لیے فائدہ معینہ کی تحدید، بعض امداد باہمی کی کمپنیاں دائمی شریکوں کو محدود نفع دیتی ہیں جب کہ ان کے منافع اس کی اجازت دیں۔

۴:۔ حاصل منافع کا لوٹانا۔ صاف منافع ممبروں کو دیا جاتا ہے ان کے اعمال کی نسبت سے جو انہوں نے انجمن کے ساتھ کیے مثلاً خریداریاں، تعاونی خدمات و سامان۔

۵:۔ تعاونی دولت کی تشکیل احتیاطی نکاسی کے ساتھ۔

کمپنی میں جو تصرف کرتی ہے اس کے انتظام و اعمال کے لیے وہ مجلس امارت ہوتی ہے جو جمعیت عمومیہ سے منتخب کی جاتی ہے جو شریکوں سے مرکب ہوتی ہے اس بنیاد پر کہ ہر شریک کا ایک ووٹ ہو خواہ اس کے حصص کتنے ہی ہوں تو ادارہ کے انتخاب میں ہر شخص کا ایک ہی ووٹ ہوتا ہے خواہ کسی کے سو حصص ہوں یا ایک ہو۔

امداد باہمی کی انجمنیں مختلف قسم کی ہیں، صنعت و حرفت والوں کی، خرچ کنندگان کی، کسانوں کی، پیداوار والوں کی، یہ سب کی سب اگر صرف سے تعلق رکھتی ہیں تو ان میں خریدکردہ چیزوں کا نفع تقسیم کر لیا جاتا ہے اور اگر پیداوار والوں کی ہوتی ہیں تو ان میں باعتبار پیداوار کے نفع تقسیم کیا جاتا ہے۔

یہ ہے اصلیت امداد باہمی کی انجمنوں کی اور یہ سب کی سب باطل ہیں کیونکہ ان کے احکام اسلام کے احکام کے متناقض ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:۔

۱:۔ امداد باہمی کی انجمیں شرکت ہیں لہٰذا شرائط شرکت مکمل ہونی چاہئیں جن پر شریعت نے شریعت نے تصریح کی ہے تاکہ وہ صحیح ہو جائیں، اسلام میں شرکت ایک معاہدہ ہے دو یا دو سے زیادہ لوگوں کے درمیان جس میں وہ مالیاتی کام کے قیام پر متفق ہوتے ہیں تاکہ نفع

حاصل کریں، لہٰذا ضروری ہوا کہ شرکت میں کوئی بدن ہو تاکہ شریکوں کی جانب سے کام کا قیام ہو سکے یعنی یہ ضروری ہے کہ شرکت میں کوئی بدن ہو جس کا حصہ ہو تاکہ شرعی شرکت کی صورت بن سکے، اگر شرکت میں کوئی مالک و متصرف نہیں ہے جو وہ کام انجام دے جس کے لیے شرکت بنائی گئی ہے تو شرکت موجود ہی نہیں ہوئی۔ ہم اسے امداد باہمی کی انجمنوں پر منطبق کرتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ شرعاً شرکت نہیں ہوئی کیونکہ یہ شرکت صرف مالوں پر قائم ہے اس میں کوئی بدن شریک نہیں ہے بلکہ صرف مال ہی ہیں جن پر شرکت کا وقوع ہوا ہے لہٰذا ان میں کسی کام کے کرنے پر اتفاق نہیں ہوا بلکہ مقررہ مال رکھنے پر اتفاق ہوا ہے تاکہ وہ ایک ایسا ادارہ قائم کریں جو عمل کرنے والے کو تلاش کرے تو وہ لوگ جنہوں نے شرکت میں حصہ لیا ان کے صرف مال شریک ہوئے اور شرکت بدن سے خالی ہی رہی اس بنا پر جمعیت کا وجود شرکت شرعیہ نہ ہوا کیونکہ شرکت بدنی سے خالی ہے لہٰذا وہ اساسی طور پر موجود ہی نہیں کیونکہ شرکت ایک عقد ہے مال پر تصرف کا اور تصرف بغیر جسم کے نہیں ہو سکتا تو اگر جسم نہیں تو شرعاً شرکت بھی نہیں۔

۲:۔ تقسیم نفع بہ نسبت خرید کردہ چیزوں کے ہوتا ہے یا باعتبار پیداوار کے نہ باعتبار راس المال کے یا عمل کے تو یہ جائز نہیں کیونکہ شرکت جب مال پہ ہو تو نفع اس کے تابع ہوگا اور جب عمل پہ ہو تو عمل کے تابع ہوگا۔ تو نفع یا مال کے تابع ہوگا یا عمل کے یا ایک ساتھ دونوں کے، لیکن تقسیم نفع باعتبار فروخت شدہ اشیاء کے یا باعتبار پیداوار کے یہ جائز نہیں کیونکہ یہ عقد مخالف شرع ہے اور ہر شرط جو مقتضائے عقد کے منافی ہو یا نہ مصلحت عقد سے ہو اور نہ اُس کے مقتضا سے تو وہ شرط فاسد ہے اور تقسیم نفع خرید کردہ چیزوں کے اعتبار سے یا پیداوار کے اعتبار سے مقتضا عقد کے منافی ہے کیونکہ عقد شرعاً مالی یا عمل پہ پڑتا ہے تو نفع بہ نسبت مال یا عمل کے ہوگا۔ تو اگر نفع باعتبار خرید کردہ اشیاء کے یا پیداوار کے ہوگا تو شرط فاسد ہوگی۔

انشورنس

زندگی، سامان، ملکیت یا اس قسم کی کسی بھی چیز پر انشورنس ایک معاہدہ ہے تو یہ معاہدہ بیمہ کمپنی اور بیمہ کرانے والے کے درمیان ہوتا ہے، بیمہ کرانے والا بیمہ کمپنی سے یہ عہد لیتا ہے کہ اسے کسی چیز کی ذات یا اس کی قیمت دے اگر وہ خسارہ اٹھائے جو بھی سامان یا ملکیت ہے۔ یا زندگی وغیرہ کے لئے ایک مبلغ خاص مال سے دے جبکہ کوئی حادثہ پیش آئے جس کا وہ ایک مدتِ معینہ کے لئے تعین کرتے ہیں۔ ایک مبلغِ معین کے عوض۔ تو کمپنی اسے قبول کرلیتی ہے۔ اس ایجاب و قبول کی بنیاد پر بیمہ کمپنی عہد کرتی ہے کہ وہ بیمہ کرانے والے کو حسبِ شرائط معینہ معاوضہ ادا کرے گی جن پر فریقین نے اتفاق کیا ہے یا تو وہی چیز دے گی یا اس کی قیمت جبکہ حادثہ پیش آئے گا۔ مثلاً جب اس کا مال تلف ہو جائے یا کار کو نقصان پہنچ جائے یا گھر جل جائے یا مال چوری ہو جائے یا وہ مر جائے یا اس جیسی باتیں مدتِ معینہ کے درمیان واقع ہو جائیں اور مدتِ معینہ تک بیمہ کرانے والا مبلغِ معین ادا کرتا رہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ انشورنس بیمہ کمپنی اور بیمہ کرانے والے کے درمیان ایک قسم کا معاہدہ ہوتا ہے، ایک قسم کے بیمہ کی شرائط کے مطابق لہذا یہ عقد ہے، مگر اس معاہدے کی بنا پر جو ان دونوں کے درمیان ہوا جو کہ دونوں کا اتفاق ہے، کمپنی معاوضہ ادا کرتی ہے یا معین رقم دیتی ہے ان شرائط کے مطابق جن پر اتفاق ہوا تو اگر بیمہ کرانے والے کو کوئی حادثہ پیش آجاتا ہے جو معاہدے کی دفعات کے مطابق ہو تو کمپنی کو لازم ہوتا ہے کہ تلف شدہ چیز اسے دے یا اس کی قیمت ادا کرے بازار کے بھاؤ کے مطابق جو نرخ حادثے کے وقت ہو۔ کمپنی کو یہ اختیار ہے کہ وہ چیز دے دے یا رقم بیمہ کرنے والے کو یا اس کے علاوہ کسی اور کو، بیمہ کرانے والے کا یہ حق ہو گیا کمپنی کے ذمہ، صرف اس چیز کے حصول سے جس کا معاہدے میں ذکر کیا گیا جب کہ کمپنی اسے مستحق

مان لے یا محکمہ اس کے بارے میں حکم صادر کرے۔

اسے وہ لوگ انشورنس کہتے ہیں اور یہ انشورنس کبھی بیمہ کرانے والے کے فائدے کے لئے ہوتی ہے اور کبھی کسی دوسرے کے جیسے اولاد، بیوی اور بقیہ وارث یا جو شخص یا جماعت، بیمہ کنندہ بنائے۔ انشورنس زندگی، سامان، اور آواز وغیرہ پر ہوتا ہے۔ اور یہ سب کچھ لوگوں کے دل بہلانے کے لئے کیا جاتا ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ زندگی کا بیمہ نہیں کیا جاتا بلکہ ایک معینہ رقم پر بیمہ کیا جاتا ہے جو اس کی اولاد بیوی، وارثوں یا شخص وجماعت معین کے لئے کیا جاتا ہے جبکہ اس کی موت واقع ہو جائے اور نہ بیمہ سامان، موٹر کار یا کسی ملکیت وغیرہ کا کیا جاتا ہے بلکہ اس چیز کے عوض یا قیمت مالی پر کیا جاتا ہے جب کہ ان میں سے کسی چیز کو ضرر یا تلف عارض آجائے لہذا یہ در حقیقت، ضمانت ہے ایک رقم کے حصول کے لئے، اس کے واسطے یا اس کے غیر کے واسطے یا معاوضہ دینے پر کیا جاتا ہے جب کہ کوئی ایسا سانحہ ہو جائے کہ اس کی اپنی ذات یا مال کا تلف ہو۔ یہ اس کی زندگی یا ملکیتوں کی ضمانت نہیں ہے، یہ ہے حقیقت انشورنس کی اور غور سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دو سبب سے باطل ہے۔

ا ۔ یہ ایک معاہدہ ہے جو طرفین کے اتفاق سے ہوتا ہے اور ایجاب وقبول پر مشتمل ہے ایجاب بیمہ کرانے والے کی طرف سے اور قبول کمپنی کی طرف سے تو یہ معاہدہ تب صحیح ہو سکتا ہے کہ عقدِ شرعی کے شرائط پر مشتمل ہو اگر مشتمل ہو گا صحیح ہو گا ورنہ نہیں۔ شرعی طور پر معاہدہ کسی چیز یا منفعت پر ہوتا ہے اگر کسی ذات یا منفعت پر نہ ہو تو باطل ہے کیونکہ وہ شریعت کے مطابق جاری نہیں ہوا اس لئے کہ عقدِ شرعی یا کسی چیز پر ہوتا ہے یا کسی عوض پر جیسے بیع، سلم، شرکت اور جوان کے مشابہ ہوں یا کسی ذات پر بلا معاوضہ ہوتا ہے جیسے ھبہ یا منفعت بعوض پر ہوتا ہے جیسے اجارہ یا منفعت بلا عوض پر ہوتا ہے جیسے عاریت۔ لہذا ضروری ہے کہ معاہدہ کسی نہ کسی چیز پر واقع ہو اور بیمہ عقد نہیں ہے۔

کیونکہ کسی ذات یا منفعت پر وارد نہیں ہوا بلکہ ایک ایسا عہد ہے جو ضمانت پر مشتمل ہے اور ضمانت، ذات نہیں سمجھی جاتی کیونکہ وہ خرچ نہیں کی جاتی نہ اس کی منفعت لی جا سکتی ہے اور نہ منفعت شمار کی جاسکتی ہے کیونکہ وہ ذاتِ تعہد سے متمتع نہیں ہوتی نہ اُجرت کے ساتھ اور نہ عاریت کے ساتھ رہا اس عہد کی بنا پر حصولِ مال تو اسے اس کی منفعت نہیں شمار کیا جا سکتا بلکہ وہ تو ایک اثر ہے معاملات میں سے ایک معاملہ کے آثار کا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ انشورنس کا معاہدہ نہ ذات پر واقع ہوا اور نہ منفعت پر لہٰذا وہ عقدِ باطل ہے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو شرائطِ واجبہ پر شرعاً مشتمل نہیں ہے کہ وہ عقدِ معتبر بن سکے۔

۲۔ کمپنی نے بیمہ کرانے والے کو ایک عہد جو مخصوص شرائط پر مشتمل ہے دیا لہٰذا یہ ضمانت جیسا ہے لہٰذا ضروری ہے کہ اس پر ایسے شرائط منطبق ہوں جنہیں شریعت ضمانت میں چاہتی ہے تاکہ وہ ضمانتِ شرعی بن سکے، اگر ان شرائط پر مشتمل ہوگا تو درست ہوگا ورنہ نہیں شرعی طور پر ضمانت کی طرف رجوع کرنے سے مندرجہ ذیل امور کا اظہار ہوتا ہے۔

ضمانت، ذمہ ضامن کا ذمہ مضمون عنہ سے التزام حق کے لئے ملانا ہے۔ لہٰذا اس میں یہ ضروری ہے کہ ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملایا جائے اور اس میں ضامن مضمون عنہ اور مضمون لہٗ کا ہونا ضروری ہے اور ضمانت ایک حق کا اپنے ذمہ لگا لینا بغیر کسی معاوضہ کے ہے صحت ضمانت کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ کسی واجبی مالی حق کے بارے میں ہو یا ایسا حق ہو جو قریب الوجوب ہو۔ اگر ایسے حق میں نہ ہو تو ضمانت درست نہیں کیونکہ ضمانت نام ہے التزام حق میں ایک ذمہ کا دوسرے ذمہ سے ملانا تو اگر مضمون عنہ پر کوئی چیز واجب ہی نہ ہو تو ضم کسی چیز کو کیا جائے گا۔ واجبی حق میں تو یہ ظاہر ہے رہا وہ حق جو قریب الوجوب ہو جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے، فلاں سے شادی کرلے میں تیرے مہر کا ضامن ہوں تو ضامن نے اپنے ذمہ کو مضمون عنہ کے ذمہ سے ملا دیا کہ جو کچھ اُس پر لازم ہوگا اس پر لازم

ہوگا اور جو کچھ کہ اُس کے مضمون کے ذمہ ثابت ہوگا، اس کے ذمہ ثابت ہوگا۔ لیکن اگر کسی پر کوئی حق واجب ہی نہ ہو یا قریب الوجوب بھی نہ ہو تو ضمانت کے معنی متحقق نہ ہونگے اس لئے کہ ایک ذمہ کا دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا نہیں پایا گیا لہذا ضمانت درست نہ ہوگی۔ اس بنا پر اگر مضمون کے لئے مضمون عنہ پر کوئی حق واجب ہی نہ ہو یا مضمون عنہ پر قریب الوجوب نہ ہو تو ضمانت صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ شرط ہے کہ جو شخص اس کی طرف سے ضامن ہو وہ کسی چیز کا ضامن ہو جبکہ وہ تلف یا ہلاک ہو جائے یا قرض کا ضامن ہو خواہ فی الحال ضامن ہو جبکہ حق واجب ہو اور ثابت فی الذمہ ہو یا بالقوہ ضامن ہو جبکہ حق، ذمہ میں وجوب و ثبوت کی طرف لوٹے۔ تو اگر مضمون عنہ کی طرف سے کوئی ضامن بالفعل یا بالقوہ نہ ہو تو ضمانت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ جب مضمون عنہ پر کچھ واجب ہی نہیں ہوا تو ضامن پر کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص لوگوں سے کپڑے لے رہا ہو اور کوئی شخص کسی سے کہے اسے اپنے کپڑے دے دے میں ضامن ہوں اور کپڑے برباد ہو گئے تو کیا ضامن کپڑے لینے والے کے لئے قیمت کا ضامن ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بغیر اس کی افراط و تفریط کے کپڑے برباد ہوئے تو ضامن کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا۔ کیونکہ دراصل مضمون عنہ پر کوئی چیز لازم نہیں ہوئی تو جب اصل شخص پر کچھ لازم نہ ہوا تو ضامن پر کیسے لازم ہو سکتا ہے۔ معلوم ہوا یہ ضروری ہے کہ مضمون لہٗ کا دوسروں پر واجبی حق ہو یا واجب ہونے والا ہو تاکہ ضمانت درست ہو تو ثبوت حق ذمہ میں حالاً یا مآلاً صحتِ ضمانت کے لئے شرط ہے مگر یہ شرط نہیں کہ مضمون عنہ معلوم ہو اور نہ یہ کہ مضمون عنہ معلوم ہو، اگر مجہول بھی ہو تب بھی ضمانت درست ہے اگر کوئی شخص کسی سے کہے اپنے کپڑے دھوبی کو دے دے اور کہے مجھے ڈر ہے کہیں تلف نہ کر دے اور وہ کہے کپڑے دھوبی کو دے دے میں ضامن ہوں اگر برباد ہو گئے اور کسی مخصوص دھوبی کا نام نہیں لیا تب بھی صحیح ہے لہذا اگر اس نے دھوبی کو

دیئے اور وہ برباد گئے تو وہ ضامن ہوگا اگرچہ مضمون عنہ مجہول ہو۔ اسی طرح اگر یہ کہے کہ فلاں دھوبی ماہر ہے اور جو شخص بھی اسے دھلائی کے لئے دے گا میں ضامن ہوں گا تو یہ ضمانت صحیح ہوگی اگرچہ مضمون لہ مجہول ہو۔

اس میں دلیلِ ضمانت واضح ہے کہ ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے ملا دیا گیا ہے اور یہ کہ یہ ایک حق ثابت فی الذمہ کی ضمانت ہے اور یہ بھی واضح ہے کہ اس میں مضمون عنہ اور مضمون لہ مجہول ہے۔ ضمانت کے جواز کی دلیل ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ ہم ایک جنازہ میں رسول اللہؐ کے ساتھ تھے جب جنازہ رکھا گیا تو آپؐ نے دریافت فرمایا کیا اس پر کوئی قرض ہے؟ لوگوں نے کہا ہاں دو درہم ہیں تو فرمایا تم اپنے ساتھی کی نماز پڑھ دو تو حضرت علیؓ نے عرض کی یا رسول اللہؐ وہ دونوں میرے ذمہ میں ان کا ضامن ہوں تو آپ کھڑے ہوئے اور نماز پڑھی پھر حضرت علیؓ کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا، اللہ تمہیں اسلام کی طرف سے جزائے خیر دے اور اللہ تمہاری ذمہ داریاں حل کر دے جیسے تم نے اپنے بھائیؓ کی گلو خلاصی کرائی ہے تو لوگوں نے دریافت کیا یا رسول اللہؐ کیا یہ بات صرف حضرت علیؓ کے ساتھ خاص ہے یا عام لوگوں کے لئے بھی؟ آپ نے فرمایا سب کے لئے ہے"۔ حضرت جابرؓ سے روایت ہے "رسول اللہؐ اس شخص کا جنازہ نہ پڑھتے تھے جس پر کوئی قرض ہو، ایک جنازہ لایا گیا، دریافت فرمایا کیا اس پر کچھ قرض ہے؟ لوگوں نے کہا ہاں دو دینار، فرمایا تم لوگ اپنے ساتھی کی نماز پڑھو تو ابو قتادہؓ بولے یا رسول اللہؐ! یہ میرے ذمہ، تو آپ نے نماز پڑھ دی۔ جب اللہ نے اپنے رسولؐ کو فتح دی تو فرمایا میں ہر مومن کے واسطے اس کے اپنے نفس سے زیادہ مستحق ہوں تو جو شخص بھی قرض چھوڑے وہ مجھ پر اور جو مال چھوڑے وہ اس کے وارثوں کے لئے ہے"، یہ دونوں حدیثیں اس بارے میں واضح ہیں کہ حضرت علیؓ و قتادہؓ نے اپنے ذمہ میت کا ذمہ

سے لیا مالی حق کے لئے جو دائن پر واجب تھا۔ ان دونوں حدیثوں میں ظاہر ہے کہ ضمان میں ضامن، مضمون عنہ اور مضمون لہ ہیں اور یہ کہ وہ ضمانت جو انہوں نے کی ایک حق کا التزام ہے بغیر کسی عوض کے اور یہ بھی واضح ہے کہ مضمون عنہ میت ہے اور مضمون لہ صاحب دین ہے جو بوقتِ ضمانت معلوم نہ تھا تو دونوں حدیثیں صحتِ ضمانت کی شرائط کو متضمن ہیں اور اس کے انعقاد کی شرائط کو بھی۔

یہ ہے شرعی ضمانت اور اس پر منطبق ہوتا ہے کہ اس کا ذمہ لیا گیا ہے لہذا یہ قطعاً ضمانت ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ انشورنس ان تمام شرائط سے خالی ہے جن پر شریعت نے تصریح کی ہے ضمانت کی صحت اور اس کے انعقاد کے لئے کیونکہ انشورنس میں مطلقاً ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے نہیں ملایا گیا کیونکہ بیمہ کمپنی نے اپنے ذمہ کو کسی کے ذمہ سے نہیں ملایا کہ وہ انشورنس کرانے والے کو مال دے گی لہذا ضمانت نہیں پائی گئی لہذا انشورنس باطل ہے اور انشورنس میں کوئی مالی حق بیمہ کرانے والے کا کسی کے ذمہ نہیں ہے جس کا کمپنی نے التزام کیا ہے اس لئے کہ بیمہ کرانے والے کا کسی کے ذمہ مالی حق نہیں ہے کہ کمپنی آئی ہو اور اس نے ضمانت کرلی ہے۔ لہذا یہ مالی حق کے وجود سے خالی ہے لہذا کمپنی نے کسی مالی حق کا التزام نہیں کیا کہ یہ صحیح ہو کہ یہ شرعاً ضمانت ہے۔ نیز کمپنی نے جو معاوضہ دینا یا قیمت یا مال کا ادا کرنا اپنے اوپر لازم کیا وہ بیمہ کے معاہدے کے وقت مضمون لہ کے لئے دوسروں کے ذمہ نہ حالاً واجب ہوا نہ مآلاً حتیٰ کہ اس کی ضمانت صحیح ہو تو بیمہ کمپنی ایسی چیز کی ضامن ہوئی جو فی الحال واجب نہیں ہے اور نہ مال کے اعتبار سے واجب ہے، لہذا ضمانت غیر صحیح ہوئی اور تبعاً انشورنس باطل ہوئی علاوہ ازیں انشورنس میں مضمون عنہ کا کوئی وجود نہیں کیونکہ بیمہ کمپنی کسی مستحق حق کے لئے ضامن نہیں ہوئی کہ اس کا نام ضمانت رکھا جائے تو عقدِ انشورنس عنصرِ اساسی سے خالی رہا جو کہ شرعاً ضمانت

کے عناصر لازمہ سے ہے یعنی وجودِ مضمون عنہ۔ کیونکہ ضمان میں ضروری ہے، ضامن مضمون عنہ اور مضمون لہ کا ہونا اور چونکہ عقدِ انشورنس میں مضمون عنہ نہیں ہے لہذا وہ شرعاً باطل ہے۔ نیز بیمہ کمپنی نے جبکہ اس چیز کے عوض کے دینے کا معاہدہ کیا یا اس کی قیمت کے جبکہ اسے ضرر پہنچے یا مال کے دینے کا حادثہ پر تو اس نے اس ادائیگی کو ایک مبلغ مال کے مقابلہ میں لازم کیا تو یہ التزام بالمعاوضہ ہے اور یہ درست نہیں کیونکہ صحت ضمان کی شرط یہ ہے کہ بغیر معاوضہ کے ہو تو انشورنس وجودِ معاوضہ کے ساتھ ضمانِ باطل ہے۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاہدۂ انشورنس شرائط ضمانت سے خالی ہے جن پر شریعت نے تصریح کی ہے اور انعقادِ ضمانت کے شرائط کو بھی پورا نہیں کرتا نہ اس کے شرائطِ صحت کو۔ اس بناپر معاہدہ کا وہ سارٹیفکیٹ جو کمپنی دیتی ہے اور عوض وقیمت کی ضمانت لیتی ہے یا مال کی ضمانت دیتی ہے یہ سب بنیادی طور پر باطل ہیں لہذا انشورنس سب کی سب شرعاً باطل ہوگی۔

اس بناء پر ہر قسم کی انشورنس شرعاً حرام ہے خواہ زندگی پر ہو یا مال پر یا ملکیت پر یا اس کے علاوہ کسی اور چیز پر۔ اس کے حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا عقد شرعاً عقد باطل ہے۔ اور وہ عہد جو شرکتِ انشورنس حسب معاہدہ دیتی ہے شرعاً عہد باطل ہے۔ لہذا مال کا لینا اس عقد کے اعتبار سے اور اس معاملہ کے اعتبار سے حرام ہے اور مال کو باطل طور پر کھانا ہے اور مالِ حرام میں داخل ہے۔

افزائشِ ملکیت کے ممنوع طریقے

اسلامی شریعت نے افزائشِ ملکیت کو چند حدود کے ساتھ مقید کیا ہے جن سے تجاوز جائز نہیں لہذا فرد کو بعض خاص طور پر مال بڑھانے سے منع کر دیا ہے۔

جوا

شریعت نے جوے کو بالکل منع کر دیا ہے اور وہ مال جو اس کے ذریعہ سے لیا جاتا ہے اسے غیر مملوک قرار دیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یا ایہا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون، انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوٰۃ فھل انتم منتھون" شراب اور جوئے کو مختلف تاکیدوں کے ساتھ حرام قرار دیا ہے۔ شروع جملے میں انما لائے، اسے بتوں کی پوجا کے ساتھ منسلک کیا، اسے رجس قرار دیا جیساکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فاجتنبوا الرجس من الاوثان" اسے شیطانی عمل قرار دیا اور شیطان سے خاص شر ہی ظہور کرتا ہے اس سے بچنے کا حکم دیا، اس سے بچنے کو فلاح قرار دیا۔ جب کسی چیز سے بچنا فلاح ہوگا تو اس کا ارتکاب خیبت و خسران ہوگا، یہ بھی ذکر کیا کہ اس کا نتیجہ وبال ہے یعنی شرابی اور جواری آپس میں بغض و عداوت رکھتے ہیں اور یہ کہ یہ دونوں چیزیں ذکر الٰہی سے روکتی ہیں اور نماز کے اوقات سے باز رکھتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا فھل انتم منتھون نہی کا بلیغ ترین طریقہ ہے۔ گویا یہ کہا گیا ہے کہ اس میں جو حوادث و موانع ہیں وہ تمہیں بتا دیئے گئے تو کیا تم ان کے باوجود رکنے والوں میں سے ہو جاؤ گے؟ یانصیب کے جو اوراق فروخت ہوتے ہیں یہ بھی جوے کی ایک قسم ہے۔ خواہ وہ کسی بھی قسم کے ہوں اور خواہ ان کا کوئی بھی سبب ہو! ریس بھی اسی قسم سے ہے۔ جوے کا مال حرام ہے اس کی ملکیت جائز نہیں۔

سود

شریعت نے سود کو بالکل ممنوع قرار دیا ہے خواہ تھوڑا ہو یا بہت۔ سود کا مال قطعاً حرام ہے، کسی کو اس کی ملکیت کا حق نہیں۔ جن سے لیا ہے اگر انہیں جانتے ہیں تو واپس کرنا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں الذین یاکلون الربٰوا لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطہ الشیطان من المس ذلک بانہم قالوا انما البیع مثل الربٰوا واحل اللہ البیع وحرم الربٰوا فمن جاءہ موعظۃ من ربہ فانتھی فلہ ما سلف وامرہ الی اللہ ومن عاد فاولٰئک اصحاب النار ھم فیھا خالدون " نیز فرمایا، " یا ایھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربا ان کنتم مومنین فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللہ ورسولہ وان تبتم فلکم رؤوس اموالکم لاتظلمون ولاتظلمون " سود کی حقیقت یہ ہے کہ وہ فائدہ جو سود خوار اٹھاتا ہے لوگوں کی کوششوں کا استحصال کرتا ہے، یہ بغیر کوشش کے خرچ کیے ایک جزا ہے اور اس لئے بھی کہ جس مال پر سود لیا جاتا ہے وہ فائدہ والا ہے اس میں خسارہ نہیں ہو سکتا یہ قاعدہ " الغرم بالغنم " کے خلاف ہے اسی لیے مال کا استحصال بذریعہ شرکت یا مضاربت یا مساقاۃ حسب شرائطِ شرعیہ جائز ہے کیونکہ ان سے جماعت منتفع ہوتی ہے اور دوسروں کی کوششوں کا ان سے استحصال نہیں ہوتا بلکہ وسیلہ بنتے ہیں دوسروں کے فائدہ اٹھانے کے، بقدر ان کی کوشش کے۔ اور انہیں خسارہ عارض ہو سکتا ہے جس طرح کہ فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ سود میں ایسا نہیں ہے۔ علاوہ ازیں سود کی حرمت نص سے ثابت ہے اور اس نے کوئی علت بیان نہیں کی۔ حدیث نے ان مالوں کا بیان کر دیا جو سود ہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ مال والا اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے، ہو سکتا ہے اس کا دل نہ چاہے کہ محتاج کی ضرورت کو روا کرے کہ اسے

قرض دے اور ضرورت صاحب ضرورت کو مجبور کرتی ہے لہٰذا ضرورت کے پورا کرنے کے لئے کوئی وسیلہ درکار ہے۔ علاوہ ازیں آج کل ضروریات متعدد اور نوع بنوع ہیں اور سود، تجارت، زراعت اور صنعت و حرفت کی ریڑھ کی ہڈی بن گیا ہے اسی لئے، بینک سود کا کاروبار کرتے ہیں اس کے سوا اور کوئی ذریعہ نہیں جس طرح کہ بغیر سودخواروں کے کوئی ذریعہ ضروریات کے پورا کرنے کا نہیں ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس مجتمع کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں جو پورا اسلامی ہے۔ اس کی ایک جانب اقتصادی پہلو بھی ہے، ہم موجودہ اصطلاحی مجتمع سے بحث نہیں کر رہے ہیں کیونکہ موجودہ مجتمع کو بنکوں کا قیام ضروری ہوا، تو صاحب مال جو اپنے آپ کو اپنے مال کا مختار سمجھتا ہے یا جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ اسے استحصال کی آزادی ہے خواہ دھوکے اور ملاوٹ سے یا ذخیرہ اندوزی سے یا جوے اور سود وغیرہ سے مگر یہ کہ وہ حکومت یا قانون کی گرفت میں نہ آئے۔ ایسا شخص بلاشک یہ دیکھتا ہے کہ سود اور بنک زندگی کی ضروریات ہیں۔

اسی لئے تو یہ ضروری ہے کہ موجودہ اقتصادی نظام کو بدلا جائے اور اس کی جگہ ایک انقلابی جامع نظام رکھا جائے یعنی اسلامی نظامِ اقتصاد۔ جب یہ نظام زائل ہو جائے گا اور اسلامی نظام آجائے گا تو لوگوں کو معلوم ہو جائے گا کہ جس مجتمع پر اسلام چھایا ہوا ہو گا اسے سود کی کوئی ضرورت لاحق نہیں ہو گی کیونکہ محتاج قرض خواہ یا تو زندگی کے لئے مال کا محتاج ہو گا یا زراعت کے لئے محتاج ہو گا پہلی ضرورت کو اسلام نے پورا کر دیا ہے کہ وہ ہر فرد کی زندگی کا ضامن ہے جو بھی اس کی رعیت ہو۔ رہی دوسری ضرورت تو اُسے اسلام نے اس طرح پورا کر دیا ہے کہ محتاج کو بغیر سود کے قرض دو۔ علیہ السلام نے فرمایا، "جو مسلمان کسی کو دو بار قرض دیتا ہے تو گویا اس نے ایک بار صدقہ دیا"، محتاج کو قرض دینا مستحب ہے اور قرض لینا

مکروہ نہیں بلکہ مستحسن ہے اس لئے کہ رسول علیہ السلام نے قرض لیا اور جب تک کہ قرض کا وجود ہے کہ وہ قرض دار اور قرض خواہ دونوں کے لئے مستحسن ہے تو لوگوں کو معلوم ہو گیا کہ سود حیاتِ اقتصادی پر سب سے بڑا ضرر ہے بلکہ آنکھوں دیکھنے ظاہر ہو گیا کہ ضرورت چاہتی ہے کہ سود کو دور کر دیا جائے اور ایسے سخت موانع اس کے اور مجتمع کے درمیان کھڑے کر دیئے جائیں جو نظامِ اسلامی کی تشریع و توجیہ کے مطابق ہوں۔

جب سود ختم ہو جائے گا تو بنکوں کی ضرورت باقی نہ رہے گی صرف بیت المال رہ جائے گا جو بلا سود قرض دے گا جبکہ یہ تحقیق کرے گا کہ اس مال سے نفع حاصل کرنا ممکن ہے۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے بیت المال سے عراقی کسانوں کو زراعت کے لئے رقم دی تھی۔ شرعی حکم یہ ہے کہ کسانوں کو بیت المال سے روپیہ دیا جائے تاکہ زراعت پر قادر رہ سکیں اور پیداوار کے بعد واپس لے لیا جائے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں۔ " اور عاجز کو بقدر اس کی کفایت کے بیت المال سے قرض دیا جائے تاکہ وہ اپنی زمین میں زراعت کر سکے۔ جس طرح بیت المال کسانوں کو زراعت کے لئے قرض دے گا تو ان جیسوں کو بھی دے گا جو انفرادی کام کرتے ہیں اور زندگی گذارنے کے لئے ان کے محتاج ہیں۔ حضرت عمر نے کسانوں کو رقم دی تھی اس لئے کہ وہ اپنی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتے تھے لہذا انہیں دیا گیا اس لئے امیر کسانوں کو نہیں دیا جائے گا بیت المال سے کیونکہ ان کی پیداوار زیادہ ہے اور کسانوں پر دوسرے ضرورتمندوں کو قیاس کیا جائے گا کیونکہ رسول علیہ السلام نے ایک ضرورت مند کو رسی اور کلہاڑی دی تھی تاکہ وہ روزینہ حاصل کرنے کے لئے لکڑیاں کاٹ کر فروخت کرے۔

سود کا ترک، وجود مجتمع اسلامی یا وجودِ حکومت اسلامیہ پر موقوف نہیں ہے نہ اس شخص کے وجود پر جو مال قرض دے بلکہ سود حرام ہے اور اس کا ترک ضروری

ہے خواہ اسلامی حکومت ہو یا نہ ہو اور اسلامی مجتمع پایا جائے۔ یا نہ پایا جائے

غبنِ فاحش

غبن لغت میں دھوکے کو کہتے ہیں کہتے ہیں غبنہ غبناً فی البیع والشراء یعنی دھوکا دیا اور استحصال کیا اور غبن فلاناً بولتے ہیں جبکہ کوئی قیمت وغیرہ میں کمی کر دے کرنے والا الغابن اور جس کے ساتھ کیا گیا وہ مغبون ہے۔ غبن کہتے ہیں کسی چیز کو اس جیسی چیز کی قیمت سے زیادہ فروخت کرنا یا کم پر فروخت کرنا۔ غبن فاحش قطعاً حرام ہے۔ شرعاً کیونکہ صحیح حدیث سے ترکِ غبن کی تاکید ثابت ہے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ نبی علیہ السلام کے سامنے ایک شخص نے ذکر کیا کہ مجھے بیع میں دھوکا دیا جاتا ہے تو فرمایا جب خرید کرو تو کہہ دو "لاخلابہ" دھوکا نہیں ہونا چاہیئے۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کے دور میں بیع کیا کرتا تھا اس کی عقل میں کچھ فتور تھا تو اس کے گھر والے رسول اللہؐ کے پاس آئے اور عرض کی یا رسول اللہ اس پر پابندی لگا دیجیے کیونکہ یہ بیع کرتا ہے اور اس کی عقل میں فتور ہے۔ علیہ السلام نے اسے بلایا اور روک دیا تو بولا اے نبیِ الٰہی میں بغیر بیچے نہیں رہ سکتا تو آپ نے فرمایا اگر نہیں رک سکتا تو کہہ "ہا، ہا، دھوکا نہیں ہے" اپنی سنن میں ابن ماجہ نے روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " محفلات (دودھ رکی اونٹنیاں) کی بیع دھوکا ہے اور کسی مسلمان کے لیئے دھوکا حلال نہیں۔ یعنی حرام ہے تو معلوم ہوا کہ دھوکے کے ترک کی طلب، طلب جازم ہے لہذا غبن حرام ہے۔ مگر یہ کہ غبنِ حرام، غبن فاحش ہے کیونکہ غبن کے حرام ہونے کی علت، قیمت میں دھوکے کا ہونا ہے لیکن اگر تھوڑی سی ہو تو دھوکا نہیں کہلائے گی کیونکہ یہ تو مول بھاؤ میں مہارت ہے، غبن دھوکا اس وقت ہوگا جب کہ فاحش ہو اگر غبن ثابت ہو جائے تو مغبون کو اختیار ہے اگر

چاہے بیع کو فسخ کر دے اور چاہے تو باقی رکھے یعنی جب بیع میں دھوکا معلوم ہو تو فریب خوردہ کے لئے جائز ہے کہ قیمت واپس دے دے اور اپنا مال لے لے جبکہ وہ بائع ہو اور اگر مشتری ہو تو مال واپس کر دے اور قیمت لے لے۔ ارش کے لینے کا اختیار نہیں ہے یعنی حقیقی قیمت اور جس قیمت پر چیز فروخت ہوئی اس کے درمیانی فرق کے واپس لینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ رسول علیہ السلام نے اختیار دیا ہے کہ بیع کو فسخ کر دے یا انکار کر دے اس کے سوا اسے حق نہیں دیا۔ علیہ السلام نے فرمایا ہے "جب فروخت کرو تو کہہ دو کوئی دھوکا نہیں ہے پھر جو بھی سامان تم نے خریدا ہے تمہیں تین رات اختیار ہے اگر پسند ہو روک لو اور اگر ناپسند ہو تو مالک کو لوٹا دو"۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ مغبون کو اختیار ہے مگر یہ اختیار دو شرطوں سے مشروط ہے ایک تو یہ ہے کہ بیع کے وقت معلوم نہ ہو اور دوسرے یہ کہ زیادتی یا کمی بہت زیادہ ہو اتنی کہ لوگ بیع کے وقت ایسا نہ کرتے ہوں۔ اور غبنِ فاحش وہ ہے جو تاجروں کے ہاں غبنِ فاحش شمار ہو۔ اس کا ثلث و ربع سے اندازہ نہیں لگایا جا سکتا بلکہ بستی کے تاجروں پر موقوف ہے جو اجرائے عقد کے وقت اندازہ ہو، کیونکہ سامان اور بازار کے اعتبار سے اس میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

بیع میں تدلیس

عقدِ بیع کی اصل، لزوم ہے۔ تو جب عقد، ایجاب و قبول سے مشتری و بائع کے درمیان مکمل ہو گیا اور مجلسِ عقد ختم ہو گئی تو عقدِ بیع لازم ہو گیا اور دونوں پر اس کا نفاذ واجب ہو گیا مگر جبکہ عقدِ معاملہ ہو تو ضروری ہے کہ اس طرح پر ہو کہ لوگوں کے درمیان جھگڑے نہ ہوں کیونکہ شریعت نے بیع میں تدلیس کو حرام قرار دیا ہے اور اسے گناہ قرار دیا ہے خواہ تدلیس بائع کی جانب سے ہو یا مشتری کی۔ تدلیس کا مطلب یہ ہے کہ بائع جان بوجھ کر

عیب کو خریدار سے چھپائے یا عیب پر اس طرح پردہ ڈالے کہ مشتری سمجھے کوئی عیب نہیں ہے یا سامان کو اس طرح چھپا دے کہ مشتری سمجھے سارے کا سارا اچھا ہی ہے۔ اور مشتری کی تدلیس کا یہ مطلب ہے کہ جان بوجھ کر کھوٹے سکے دے یا ان کے کھوٹ کو چھپائے۔ مال کے اعتبار سے تدلیس کی وجہ سے قیمت مختلف ہو جاتی ہے اور کبھی مشتری تدلیس کی وجہ سے مال میں رغبت کرتا ہے تو یہ تدلیس اپنی تمام اقسام کے ساتھ حرام ہے کیونکہ ابوہریرہ نے نبی علیہ السلام سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "اونٹنیوں اور بکریوں کے دودھ کو روک کر نہ فروخت کرو تو جس نے وہ خریدی ہیں تو دوھنے کے بعد جی چاہے روک لے اور جی چاہے رد کر دے اور ایک صاع چھوارے دے دے"۔ اور حضرت ابن عمرؓ نے رسول علیہ السلام سے روایت کی ہے " فرمایا جو کوئی محفلہ (تھنوں میں دودھ روکی ہوئی) خریدے تو اسے تین دن تک اختیار ہے اگر اسے لوٹائے تو اس کے دودھ کے برابر یا دوگنا گیہوں دے"۔ مطلب یہ کہ جو دودھ اُس نے دوہا ہے اس کی قیمت دے دے۔ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں روایت کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا، محفلات کی بیع دھوکا ہے اور کسی مسلمان کے لئے دھوکا روا نہیں"۔ یہ صریح حدیثیں اس بارے میں ہیں کہ تھنوں میں دودھ روک کر گاہک کو دھوکا دینا ممنوع ہے اس طرح محفلات کی بیع کے بارے میں بھی نہی ہے، محفلات وہ جانور ہیں جن کا دودھ نہ دوہا گیا ہوتا کہ تھن بڑے معلوم ہوں یا گاہک کو یہ خیال ہو کہ یہ بہت دودھ دیتی ہے۔ یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ بیع محفلات دھوکا ہے اور ایسا کرنا حرام ہے۔ اسی طرح ہر وہ کام جو عیب کو چھپا دے یا اس پر پردہ ڈال دے حرام ہے کیونکہ یہ سب تدلیس اور دھوکا ہے جس کا کرنا حرام ہے خواہ یہ مال کے بارے میں ہو یا کام کے کیونکہ یہ غبن ہے، مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ سامان یا کام میں غل و غش کرے بلکہ یہ ضروری ہے کہ مال کا عیب بیان کر دے۔ اور بناوٹ میں جو کھوٹ ہے اسے ظاہر کر دے اور سامان میں

اس کے رائج ہونے یا بڑی قیمت پر فروخت کے لئے غل وغش نہ کرے اور کام میں دھوکا نہ کرے کہ اچھی قیمت وصول کرے کیونکہ رسول علیہ السلام نے بڑی تاکید سے اس سے منع فرمایا ہے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا "مسلمان مسلمان کا بھائی ہے کسی مسلمان کے لئے حلال نہیں کہ وہ اپنے بھائی کے ہاتھ کچھ فروخت کرے مگر یہ کہ اس کا عیب بیان کر دے" نیز فرمایا "جو شخص کسی عیب دار چیز کو بیچتا ہے اور بیان نہیں کرتا ہمیشہ بغضِ الٰہی میں رہے گا اور ملائکہ اسے لعنت کرتے رہیں گے" نیز فرمایا۔ بائع و مشتری کو اختیار ہے جب تک کہ وہ جدا نہ ہوں اگر وہ جدا ہو جائیں اور صاف معاملہ کیا ہو تو ان دونوں کی بیع میں برکت ہوتی ہے اور اگر جھوٹ بولیں یا چھپائیں تو دونوں کی بیع کی برکت مٹ جاتی ہے" نیز فرمایا جو دھوکا دیتا ہے وہ ہم میں سے نہیں ہے" جو شخص کوئی مال دھوکے یا غل وغش سے لے گا وہ اس کا مالک نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ملکیت کا ذریعہ نہیں ہے بلکہ ان وسائل سے ہے جن سے نہی کی گئی ہے اور وہ مال حرام ہے اور مردار مال ہے۔ علیہ السلام نے فرمایا ہے "جنت میں وہ گوشت داخل نہیں ہوگا جو حرام سے اگا ہو اور ہر وہ گوشت جو حرام سے اگا ہو، آگ اس کے لئے زیادہ مناسب ہے" تدلیس خواہ مال میں ہو یا بنائی ہوئی چیز میں اگر معلوم ہو جائے تو مشتری کو اختیار ہے یا عقد کو فسخ کر دے یا باقی رکھے اس کے علاوہ اسے اور کوئی اختیار نہیں۔ اگر خریدار عیب دار یا تدلیس والی چیز کو رکھنا چاہتا ہے اور ارش لیتا ہے تو یہ جائز نہیں، یعنی قیمت کا وہ فرق لے جو بغیر عیب کے اس کی قیمت ہوتی اور عیب کے ساتھ جو قیمت ہوتی کیونکہ رسول علیہ السلام نے ارش کا اختیار نہیں دیا بلکہ دو باتوں کا اختیار دیا ہے "یعنی چاہے تو روک لے اور چاہے تو واپس کر دے"

یہ شرط نہیں ہے کہ بائع کو تدلیس کا علم ہی ہو یا وہ عیب سے واقف ہو تاکہ اختیار ثابت ہو سکے بلکہ جس کے ساتھ تدلیس کی گئی ہے اُسے اختیار ہے کہ تدلیس کا

علم ہو جائے خواہ بائع کو علم ہو یا نہ ہو کیونکہ احادیث عام ہیں اور اس لئے بھی کہ بیع ایسی حالت میں ہوئی جس سے منع کر دیا ہے۔ یہ غبن کے علاوہ ہے۔ کیونکہ غبن کا عالم ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ واقف نہ ہو گا تو اُسے غبن کرنے والا نہیں کہا جا سکتا کہ مغبون کا کوئی حق بن سکے جیسے بازار میں بھاؤ گر جائے اور بائع کو اس کا علم نہ ہوا اور وہ فروخت کر دے پھر معلوم ہو کہ وہ زیادہ داموں پر فروخت کر چکا تو اسے غبن نہیں کہا جائے گا اور مشتری کو اس کے بارے میں اختیار نہیں ہو گا کیونکہ بائع کو بھاؤ کے گرنے کا علم نہ تھا۔

ذخیرہ اندوزی

ذخیرہ اندوزی مطلقاً حرام ہے شریعت نے اسے حرام قرار دیا ہے کیونکہ صریح حدیث میں اس کے بارے میں یقینی نہی وارد ہوئی ہے۔ صحیح مسلم میں سعیدؓ بن المسیب عن معمر بن عبداللہ العدوی کی روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا "خطا کار ہی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے"۔ اور حضرت اثرمؓ نے ابو امامہؓ سے روایت کی ہے کہ "رسول اللہؐ نے کھانے کی چیزوں کی ذخیرہ اندوزی سے منع فرمایا ہے"۔ اور انہوں نے سعیدؓ بن مسیب سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا "جو ذخیرہ اندوزی کرتا ہے وہ خطا کار ہے"۔ تو حدیث کی نہی طلب ترک کا فائدہ دیتی ہے اور محتکر کو خطا کار ٹھہراتی ہے اور خطا کار، گناہ گار نافرمان کو کہتے ہیں یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ طلب ترک جزم کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی لئے احادیث ذخیرہ اندوزی کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں۔ ذخیرہ اندوز وہ ہے جو مال کو گرانی کے انتظار میں جمع رکھتا ہے تاکہ گراں بھاؤ سے فروخت کرے اور شہر والوں کو اس کی خریداری میں دشواری ہو محتکر اس شخص کو کہتے ہیں جو مال کو گرانی کے انتظار میں جمع کرتا ہے کیونکہ لغت میں

حکر کے معنی ظلم کرنے کے ہیں چونکہ محتکر مال کو اس لالچ میں روکتا ہے کہ زیادہ داموں فروخت کرے لہذا یہ ظلم ہوا اور لغت میں احتکر الشئی کا مطلب ہے چیز کو جمع کیا اور روکا گرانی کے انتظار میں تاکہ زیادہ داموں فروخت کر سکے۔ احتکار اس وقت متحقق ہوتا ہے کہ مال ایسی حد پر پہنچ جائے کہ شہر والے ذخیرہ کردہ چیز کو بدشواری خرید سکیں کیونکہ احتکار ایسی ہی حالت میں صادق آئے گا تو اگر لوگوں پر اس کی خریداری گراں نہ ہو تو پھر مال کا روکنا زیادہ داموں بیچنے کے لالچ میں نہ ہوا۔ اس بناء پر احتکار کی یہ شرط نہیں ہے کہ مال خرید لے بلکہ مال کا گرانی کے انتظار میں جمع کرنا اس لالچ میں کہ زیادہ داموں فروخت کروں گا یہ احتکار ہے، خواہ اسے خرید کر کے جمع کیا ہو یا اپنی وسیع زمین کے غلہ سے جمع کیا ہو اس لئے کہ اس قسم کا غلہ صرف اسی کے پاس ہے یا نادر ہے۔ یا اپنے کارخانے کی مصنوعات کو جمع کرے کہ وہی ایسی مصنوعات رکھتا ہے یا اس لئے کہ یہ صنعت نادر ہے۔ جیسا کہ رأس الحالی لوگ ذخیرہ اندوزی کرتے ہیں کیونکہ یہ لوگ اپنی مصنوعات کو تمام کارخانوں کو قتل کر کے ذخیرہ کرتے ہیں پھر بازار میں اپنا حکم چلاتے ہیں۔ یہ سب احتکار ہے کیونکہ اس پر کلمۂ احتکر یحتکر کا مفہوم صادق آتا ہے۔ تو حکرت اور احتکار کہتے ہیں مال یا سامان کو روک لینا گرانی کے انتظار میں تاکہ اسے زیادہ داموں بیچ سکے۔

تمام چیزوں میں احتکار حرام ہے خواہ وہ انسانوں کے کھانے کی چیزیں ہوں یا جانوروں وغیرہ کی خواہ وہ از قسم طعام ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ ضروریات انسانی سے ہو یا انسان کی کمالیاتی ضرورتوں سے ہو۔ یہ اس لئے کہ لغت میں احتکر کے معنی کسی چیز کے جمع کرنے کے ہیں مطلقاً یہ لفظ صرف کھانے یا روزی کے جمع کرنے یا لوگوں کی ضروریات کے جمع کرنے کے لئے نہیں آیا بلکہ چیز کے جمع کرنے کے لئے ہے لہذا معنی لغوی سے ہٹ کر اسے خاص کر دینا صحیح نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ ظاہر

احادیث جو احتکار کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ ہر شے میں احتکار کو حرام قرار دیتی ہیں یہ اس لئے کہ احادیث مطلق بغیر قید کے ہیں اور بغیر کسی تخصیص کے عام ہیں لہذا اپنے اطلاق وعموم پر باقی رہیں گی۔ وہ جو بعض احادیث میں احتکار کو کھانے کی چیزوں کے ساتھ خاص کیا گیا ہے جیسے یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ؐ نے کھانے کی چیز کے احتکار کو منع فرمایا ہے" اور اس طرح کی دوسری روایتیں تو حدیث میں طعام کا ذکر احتکار کو طعام کے ساتھ خاص نہیں کر سکتا۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ احتکار سے نہی بعض روایتوں میں مطلقاً ہے اور بعض روایتوں میں مقید بالطعام ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا۔ اس لئے کہ طعام کا لفظ بعض روایات میں مطلق روایتوں کی تقیید نہیں کر سکتا بلکہ وہ تو مطلق کے ایک فرد کی تصریح ہے یہ اس لئے کہ غیر طعام سے نفی حکم مفہوم لقب کے لئے ہے اور وہ غیر معمول بہ ہے۔ اور جو چیز ایسی ہوتی ہے وہ تقیید کی صلاحیت نہیں رکھتی نہ تخصیص کی۔ مطلب یہ کہ بعض احادیث احتکار میں طعام کا ذکر احتکار کی ایک قسم کی تصریح ہے بطور مثال، وہ احتکار کے لئے قید نہیں ہے اور نہ اس کا وصف کہ اس پر عمل کیا جائے بلکہ وہ اسم جامد ہے ایک معین مسمی کے لئے یعنی وہ لقب ہے، صفت نہیں لہذا اس کے مفہوم پر عمل نہیں کیا جائے گا جو چیز قید یا مخصص کی صلاحیت رکھتی ہے وہ ہوتی ہے جس کا کوئی ایسا مفہوم ہو جس پر عمل کیا جائے اور یہاں ایسا نہیں ہے۔ تو یہ دلیل ہے اس بات پر کہ جو روایتیں احتکار سے روکتی ہیں حتیٰ کہ وہ روایتیں بھی جن میں طعام کا ذکر ہے وہ مطلق اور عام احادیث ہیں لہذا یہی ہر قسم کے احتکار کو شامل ہو گی۔ مطلقاً۔ محتکر بازار پر اپنا حکم چلاتا ہے اور لوگوں پر اپنے بھاؤ مسلط کرتا ہے لہذا لوگ زیادہ داموں خریدنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ چیز اس کے علاوہ کسی دوسرے کے پاس نہیں ہوتی تو محتکر فی الحقیقۃ، یہ چاہتا ہے کہ مسلمانوں پر بھاؤ گراں کر دے جو کہ حرام ہے۔ کیونکہ

حضرت معقلؓ بن یسار سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "جو کوئی مسلمانوں پہ بھاؤ میں گرانی کرتا ہے تو اللہ اُسے قیامت کے دن بڑی بھاری آگ میں ڈالے گا۔

نرخ کا تعیّن

اللہ تعالیٰ نے ہر شخص کو اختیار دیا ہے کہ وہ اپنے مال کو جس بھاؤ چاہے فروخت کرے نے علیہ السلام نے فرمایا ہے "بیع رضامندی سے ہے"۔ چونکہ ہوسکتا ہے کہ حکومت بھاؤ میں دخل اندازی کرے تو اللہ تعالیٰ نے اس پہ بھاؤ مقرر کرنا حرام قرار دے دیا ہے کہ وہ لوگوں کو اپنے مقرر کردہ بھاؤ کی خرید و فروخت پہ مجبور کرے اسی لئے بھاؤ مقرر کرنے کی نہی ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ سلطان یا اس کے نواب یا جو بھی مسلمانوں کا حاکم ہو بازار والوں کو حکم دے کہ فلاں چیز فلاں بھاؤ پہ ہی فروخت کی جائے تو وہ زیادہ لینے سے روک دیئے جائیں یا کم نہ کریں تاکہ دوسروں کا مقابلہ نہ کرسکیں۔ یعنی انہیں مقررہ نرخ میں مصلحتِ عامہ کی وجہ سے کمی زیادتی سے روک دیا جائے۔ یہ اس طرح کہ حکومت نرخ میں دخل دے اور مال کے لئے ایک بھاؤ مقرر کردے یا بعض چیزوں کے نرخ مقرر کردے اور ہر شخص کو روک دے کہ اس سے زیادہ پہ فروخت نہ کرے نہ کم پہ مصلحتِ عامہ کی وجہ سے حکومت ایسا کرے۔ اسلام نے بھاؤ مقرر کرنے کو مطلقاً منع کیا ہے کیونکہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول علیہ السلام کے دور میں بھاؤ چڑھ گئے تو لوگوں نے عرض کی یارسول اللہ ﷺ آپ نرخ مقرر فرمادیں تو آپ ﷺ نے فرمایا اللہ قابض و باسط و رازق اور نرخ مقرر کرنے والا ہے میں امید کرتا ہوں کہ میں اللہ سے ملوں تو کوئی مجھ سے خون یا مال کے بارے میں یا کسی ظلم کے بارے میں مطالبہ نہ کرے"۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص آیا اس نے عرض کی یارسول اللہ نرخ مقرر

کردیجئے تو فرمایا" بلکہ میں تو دعا کرتا ہوں پھر دوسرا شخص آیا اس نے بھی یہی درخواست کی فرمایا "بلکہ اللہ ہی اتار چڑھاؤ کرتا ہے" یہ احادیث نرخ متعین کرنے کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں اور یہ ایک قسم کا ظلم ہے ۔ حاکم کے خلاف اپیل کرنی چاہیئے اور حاکم ایسا کرتا ہے تو وہ عنداللہ گنہگار ہوگا کیونکہ اس نے حرام فعل کیا ہے اور رعیت کو یہ حق ہوگا کہ وہ محکمۂ مظالم میں اس حاکم کے خلاف اپیل دائر کرے خواہ وہ گورنر ہو یا خلیفہ۔ تاکہ محکمۂ مظالم اس حاکم کے خلاف فیصلہ دے اور اس ظلم کو بند کرے ۔

نرخ کا تعین کرنا ہر چیز کے بارے میں حرام ہے کھانے کی چیزوں پر ہی موقوف نہیں ہے کیونکہ احادیث نہی مطلق تسعیر کو منع کرتی ہیں لہذا وہ عام ہیں اور کھانے یا نہ کھانے والی چیز کی تخصیص کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہذا حرمتِ تسعیر عام ہے، ہر چیز کی تسعیر کو شامل ہے

ہر حالت میں نرخ مقرر کرنا امت کے لئے باعثِ ضرر ہے خواہ دورانِ جنگ ایسا ہو یا حالتِ امن میں۔ اس لئے کہ لوگ پھر حکومت کی نظر سے بچا کر خفیہ بازار کھول لیتے ہیں جیسے بلیک مارکیٹ کہتے ہیں تو بھاؤ چڑھ جاتے ہیں اور امیر لوگ مال جمع کر لیتے ہیں، غریب محروم رہ جاتے ہیں۔ اور یہ وجہ بھی ہے کہ نرخ مقرر کرنے سے صرف پر اثر پڑتا ہے لہذا پیداوار پر بھی اثر پڑتا ہے اور بسا اوقات اقتصادی مشکل پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بات ہے کہ لوگوں کا اپنے مالوں پر تسلط ہوتا ہے اور تسعیر ان پر ایک قسم کی قدغن ہے اور مال پر قدغن لگانا بغیر نصِ شرعی کے جائز نہیں ہو سکتا اور اس کے بارے میں کوئی نص نہیں اتری لہذا لوگوں پر پابندی لگانی جائز نہیں کہ ان کے مالوں کی قیمت متعین کر دی جائے اور انہیں زیادتی یا کمی سے روکا جائے۔ دورانِ جنگ میں جو بھاؤ چڑھ جاتے ہیں یا سیاسی کشمکش میں ایسا ہو جاتا ہے تو وہ یا تو ذخیرہ اندوزی کی وجہ سے بازار میں مال نہ ہونے کے سبب ایسا ہوتا ہے یا مال کے نادر ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے، اگر ذخیرہ اندوزی کی وجہ سے ہو تو اسے اللہ نے حرام قرار دیا ہے

اور اگر نایابی کی وجہ سے ہو تو خلیفہ مامور ہے کہ لوگوں کے مصالح کی نگہداشت کرے تو اس پر لازم ہے کہ بازاری قلت کو دور کرے کہ منڈیوں سے لائے، اس طرح گرانی رک جائے گی۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے قحط کے سال جسے عام الرمادہ اور عام المجاعہ بولتے ہیں جبکہ حجاز میں قحط پڑ گیا تھا کیونکہ اس سال میں کھانے کی چیزیں کم ہو گئی تھیں اور کمی کی وجہ سے گرانی بڑھ گئی تھی تو کھانے کے بھاؤ مخصوص نہیں کئے تھے بلکہ مصر و شام سے غلہ منگایا تھا تو سستے کا سماں ہو گیا تھا بغیر اس کے کہ بھاؤ مقرر کیا جاتا۔

حق تصرف بصورت صلہ و نفقہ

تصرفِ مال کا ایک حق خرچ کرنا بھی ہے۔ اس سے مراد یہ کہ مال کو بلا عوض خرچ کیا جائے معاوضہ کے بدلے خرچ کرنے کو انفاق نہیں کہتے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں — وانفقوا فی سبیل اللہ، نیز فرمایا ومما رزقناھم ینفقون، نیز فرمایا لینفق ذو سعۃ من سعتہ۔ اسلام اُس کے بنائے ہوئے راستے پر چلا اور طریقۂ انفاق کو محدود کر دیا اور اس کے لئے قواعد وضوابط مقرر کر دیئے۔ صاحبِ مال کو مطلق العنان نہیں چھوڑا کہ وہ جیسے چاہے خرچ کرے بلکہ زندگی و موت کے بعد کے لئے بھی مال کی کیفیتِ تصرف کو محدود کر دیا۔ فرد کا اپنی ملکیت کو دوسرے کو بلا عوض دے دینا یا تو اس طرح ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو اپنا مال دے دے یا اپنے اوپر خرچ کر لے یا جن کا نان نفقہ اس کے ذمہ ہے۔ اور اس قسم کا انفاق یا تو بحالتِ حیات ہوگا۔ جیسے ھبہ، ھدیہ، صدقہ اور نفقہ یا اس کے بعد ہوگا جیسے وصیت اس تصرف میں اسلام نے دخل دیا ہے لہذا فرد کو روک دیا ہے کہ وہ زمانۂ جنگ میں دشمن کو ایسا ھبہ یا ہدیہ نہ دے جس سے وہ مسلمانوں کے خلاف قوی ہو جائے اور منع کر دیا ہے کہ ایسی حالت میں اس پر صدقہ نہ کرے اور فرد کو منع کر دیا ہے کہ وہ ھبہ، ہدیہ یا صدقہ اتنا

دے کہ اس کی اولاد غنی رہے اور وہ خود بھی مستغنی رہے۔ اگر اتنا دے کہ اس کے بعد اس کے اور اس کی اولاد کے لئے خوش حالی نہ رہے تو سب کا سب فسخ کر دیا جائے گا۔ رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے بہترین صدقہ وہ ہے کہ خوش حالی رہے اور شروعات ان سے کرو جن کی تم پرورش کرتے ہو۔" حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے روایت ہے ایک شخص رسول علیہ السلام کی خدمت میں انڈے برابر سونا لایا اور عرض کی یا رسول اللہ یہ صدقہ ہے، میں نے اپنے لئے کچھ نہیں چھوڑا تو آپ نے اس کے پھینک کر مارا اگر لگ جاتا تو بڑی تکلیف دیتا پھر فرمایا تم میں سے بعض لوگ سب کچھ راہِ خدا میں دے دیتے ہیں پھر وہ لوگوں پر بوجھ بن جاتے ہیں۔" حدیث میں جو غنی کا لفظ آیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اپنے اور اپنے عیال کے لئے بقدرِ کفایت حاجاتِ ضرور یہ رکھے یعنی کھانا پینا لباس، رہائش اور ضروریاتِ لمالیہ کے بقدر جو اس جیسے کے لوازمات سے ہوں جس ماحول میں وہ زندگی گزار رہا ہو یعنی جو اسے حسبِ معروف کافی ہو یا اس کے بقدر اس کی عادی ضروریات کے مطابق مع اس کے معیارِ معیشت کی حفاظت کے جس پر وہ اور اس کے عیال زندگی گزارتی ہے اور جس پر اُس جیسے زندگی گزارتے ہیں۔ رہا اللہ تعالیٰ کا یہ قول، ویؤثرون علی انفسہم ولو کان بھم خصاصۃ، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ گو ان کے ساتھ فقر لگا ہو جیسا کہ لوگ سمجھتے ہیں بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگرچہ انہیں ضرورت ہو حاجاتِ اساسیہ کے پورا کرنے کے علاوہ۔ اس لئے کہ جن میں فقر تھا انہیں رسول اللہ نے عطا فرمایا اور نہیں روکا مگر ان لوگوں کو جو فقیر نہ تھے۔ یہاں خصاصہ کے معنی حاجت کے ہیں۔ اس کی اصل خصاص البیت ہے یعنی اس کی دراڑیں۔ پوری آیت یہ ہے ولا یجدون فی انفسہم حاجۃ مما اوتوا ویؤثرون علیٰ انفسہم ولو کان بھم خصاصۃ، یعنی انصار نے مہاجرین کو جو کچھ دیا تو کسی چیز کا لالچ نہیں کیا اگرچہ انہیں مال کی ضرورت تھی اپنی ضروریات میں خرچ کرنے کے لئے نہ کہ فقر و فاقہ کے لئے۔

حضورؐ نے یہ فرمایا ہے کہ بہترین صدقہ وہ ہے جو غنی کو باقی رکھے'' اور یہ فرمان کہ تم میں سے بعض لوگ سارا مال صدقہ کر دیتے ہیں اور پھر لوگوں کے لئے بوجھ بن جاتے ہیں'' ان احادیث میں اس فقیر کو صدقہ سے روکا گیا ہے جو اپنی اساسی ضروریات پوری نہیں کر سکتا، اس کے لئے جائز نہیں کہ اس مال کا صدقہ کرے جو اس کی اساسی ضروریات کو پورا کرے کیونکہ صدقہ غنا کے ساتھ ہوتا ہے یعنی لوگوں سے مستغنی رہتے ہوئے اپنی اساسی ضروریات ہیں۔ رہا وہ شخص جس کے پاس اساسی ضروریات سے زائد مال ہو اور وہ یہ دیکھے کہ اساسی ضروریات کو پورا کرنے کے بعد اسے ایسی ضروریات ہیں جو اساسی ضروریات کے علاوہ ہیں یعنی کمالیاتی ضروریات تو اس کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے نفس پر فقراء کو ترجیح دے یعنی فقراء کے بارے میں ایثار کرے اگرچہ اسے اپنے مال کی کمالی ضروریات پورا کرنے کے لئے ضرورت ہو۔

اسی طرح اسلام نے فرد کو منع کیا ہے کہ وہ ھبہ کرے یا ہدیہ دے یا وصیت کرے درآنحالیکہ مرض الموت میں ہو اور جب ایسی حالت میں ھبہ کرے یا ہدیہ دے یا وصیت کرے تو تہائی مال میں اس کا اجراء ہوگا۔ رسول اللہ نے فرمایا ہے ''اللہ تعالیٰ نے تمہاری وفات کے وقت تم پہ صدقہ کر دیا ہے تمہارا تہائی مال تاکہ تمہارے اعمال میں افزونی ہو'' عمرانؓ بن حصین نے روایت کی ہے ''کہ ایک انصاری نے اپنی بیماری میں چھ غلام آزاد کئے ان کے سوا ان کے پاس اور کوئی مال نہ تھا تو رسول اللہ نے ان غلاموں کو بلایا اور ان کی تین ٹکریاں بنا دیں اور قرعہ اندازی کی تو دو کو آزاد کر دیا اور چار کو غلامی پر باقی رکھا'' شارع نے غلام آزاد کرنے کی بڑی ترغیب دی ہے جب ایسی چیز میں اس کا تصرف جاری نہیں کیا گیا تو اور تصرفات تو بدرجہ اولیٰ نافذ نہ ہوں گے یہ سب کچھ فرد کے تصرف کے بارے میں تھا جو وہ لوگوں کو دیتا ہے، اب رہا اس کا تصرف اپنے نفس پر اور ان لوگوں پر جن کا نفقہ اس کے ذمہ ہے تو اسلام نے اس

دے کہ اس کی اولاد غنی رہے اور وہ خود بھی مستغنی رہے۔ اگر اتنا دے کہ اس کے بعد اس کے اور اس کی اولاد کے لئے خوشحالی نہ رہے تو سب کا سب فسخ کر دیا جائے گا۔ رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے بہترین صدقہ وہ ہے کہ خوشحالی رہے اور شروعات ان سے کرو جن کی تم پرورش کرتے ہو۔ حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے روایت ہے ایک شخص رسول علیہ السلام کی خدمت میں انڈے برابر سونا لایا اور عرض کی یا رسول اللہ یہ صدقہ ہے، میں نے اپنے لئے کچھ نہیں چھوڑا تو آپ نے اس کے پھینک کر مارا اگر لگ جاتا تو بڑی تکلیف دیتا پھر فرمایا تم میں سے بعض لوگ سب کچھ راہِ خدا میں دے دیتے ہیں پھر وہ لوگوں پہ بوجھ بن جاتے ہیں" حدیث میں جو غنی کا لفظ آیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اپنے اور اپنے عیال کے لئے بقدرِ کفایت حاجاتِ ضروریہ رکھے یعنی کھانا پینا لباس، رہائش اور ضروریاتِ لمالیہ کے بقدر جو اس جیسے کے لوازمات سے ہوں جس ماحول میں وہ زندگی گزار رہا ہو یعنی جو اسے حسبِ معروف کافی ہو یا اس کے بقدر اس کی عادی ضروریات کے مطابق مع اس کے معیارِ معیشت کی حفاظت کے جس پر وہ اور اس کے عیال زندگی گزارتی ہے اور جس پر اُس جیسے زندگی گزارتے ہیں۔ رہا اللہ تعالیٰ کا یہ قول، ویؤثرون علی انفسھم ولو کان بھم خصاصۃ، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ گو ان کے ساتھ فقر لگا ہو جیسا کہ لوگ سمجھتے ہیں بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگرچہ انہیں ضرورت ہو حاجاتِ اساسیہ کے پورا کرنے کے علاوہ۔ اس لئے کہ جن میں فقر تھا انہیں رسول اللہ نے عطا فرمایا اور نہیں روکا مگر ان لوگوں کو جو فقیر نہ تھے۔ یہاں خصاصہ کے معنی حاجت کے ہیں۔ اس کی اصل خصاص البیت ہے یعنی اس کی دراڑیں۔ پوری آیت یہ ہے ولا یجدون فی انفسھم حاجۃ مما اوتوا ویؤثرون علیٰ انفسھم ولو کان بھم خصاصۃ، یعنی انصار نے مہاجرین کو جو کچھ دیا تو کسی چیز کا لالچ نہیں کیا اگرچہ انہیں مال کی ضرورت تھی اپنی ضروریات میں خرچ کرنے کے لئے نہ کہ فقر و فاقہ کے لئے۔

حضورؐ نے یہ فرمایا ہے کہ بہترین صدقہ وہ ہے جو غنی کو باقی رکھے" اور یہ فرمان کہ تم میں سے بعض لوگ سارا مال صدقہ کر دیتے ہیں اور پھر لوگوں کے لئے بوجھ بن جاتے ہیں۔" ان احادیث میں اس فقیر کو صدقہ سے روکا گیا ہے جو اپنی اساسی ضروریات پوری نہیں کر سکتا، اس کے لئے جائز نہیں کہ اس مال کا صدقہ کرے جو اس کی اساسی ضروریات کو پورا کرے کیونکہ صدقہ غنا کے ساتھ ہوتا ہے یعنی لوگوں سے مستغنی رہتے ہوئے اپنی اساسی ضروریات ہیں۔ رہا وہ شخص جس کے پاس اساسی ضروریات سے زائد مال ہو اور وہ یہ دیکھے کہ اساسی ضروریات کو پورا کرنے کے بعد اسے ایسی ضروریات ہیں جو اساسی ضروریات کے علاوہ ہیں یعنی کمالیاتی ضروریات تو اس کے لئے مستحب ہے کہ وہ اپنے نفس پر فقراء کو ترجیح دے یعنی فقراء کے بارے میں ایثار کرے اگرچہ اسے اپنے مال کی کمالی ضروریات پورا کرنے کے لئے ضرورت ہو۔

اسی طرح اسلام نے فرد کو منع کیا ہے کہ وہ ھبہ کرے یا ہدیہ دے یا وصیت کرے درآنحالیکہ مرض الموت میں ہو اور جب ایسی حالت میں ھبہ کرے یا ہدیہ دے یا وصیت کرے تو تہائی مال میں اس کا اجراء ہوگا۔ رسول اللہ نے فرمایا ہے "اللہ تعالی نے تمہاری وفات کے وقت تم پر صدقہ کر دیا ہے تمہارا تہائی مال تاکہ تمہارے اعمال میں افزونی ہو" عمرانؓ بن حصین نے روایت کی ہے "کہ ایک انصاری نے اپنی بیماری میں چھ غلام آزاد کئے ان کے سوا ان کے پاس اور کوئی مال نہ تھا تو رسول اللہ نے ان غلاموں کو بلایا اور ان کی تین ٹکریاں بنا دیں اور قرعہ اندازی کی تو دو کو آزاد کر دیا اور چار کو غلامی پر باقی رکھا۔ شارع نے غلام آزاد کرنے کی بڑی ترغیب دی ہے جب ایسی چیز میں اس کا تصرف جاری نہیں کیا گیا تو اور تصرفات تو بدرجۂ اولی نافذ نہ ہوں گے یہ سب کچھ فرد کے تصرف کے بارے میں تھا جو وہ لوگوں کو دیتا ہے، اب رہا اس کا تصرف اپنے نفس پر اور ان لوگوں پر جن کا نفقہ اس کے ذمہ ہے تو اسلام نے اس

میں بھی دخل دیا ہے اور ایک سیدھی راہ مقرر کر دی ہے، لہذا فرد کو مندرجہ ذیل امور سے روک دیا ہے۔

(الف) فرد کو اسراف فی انفاق سے روک دیا ہے لہذا سفیہ اور مسرف پہ اس کے اپنے مالوں کے بارے میں قدغن لگا دی جاتی ہے یعنی مجبور کر دیا جاتا ہے اور کسی کو اس پر متولی بنا دیا جاتا ہے تاکہ اس کے مال سے اس کی مصالح میں خرچ کرے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "ولا تؤتوا السفہاء اموالکم التی جعل اللہ لکم قیاماً وارزقوھم فیہا واکسوھم۔"

دیکھیے اللہ تعالیٰ نے سفیہ اولاد کو مال دینے سے منع کر دیا ہے اور صرف ان کے کھانے اور کپڑے کا حق دیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، فان کان الذی علیہ الحق سفیہا او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل ھو فلیملل ولیہ بالعدل۔

تو اللہ تعالیٰ نے سفیہ کے لئے نگرانی کو واجب کر دیا حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے روایت ہے کہ رسول علیہ السلام نے مال کے ضیاع کرنے سے روکا ہے۔

اسراف اور تبذیر یہ دو کلمے ہیں ان کے لغوی معنی بھی ہیں اور شرعی بھی۔ لوگ عام طور پر لغوی معنی میں انھیں استعمال کرتے ہیں اور شرعی معنی کو بھول بیٹھے ہیں لہذا وہ ان کی تفسیر ارادۃً شریعت کے خلاف کرتے ہیں۔ ان کے لغوی معنی تو یہ ہیں کہ سرف اور اسراف حد اور اعتدال سے تجاوز ہے یہ قصد (میانہ روی) کی ضد ہے اور تبذیر کہتے ہیں بذر المال تبذیراً یعنی اسے اسراف سے منتشر اور ختم کر دیا ان دونوں کے لغوی معنی یہ ہیں۔ رہے شرعی معنی تو اسراف و تبذیر کہتے ہیں مال کا ایسی جگہ خرچ کرنا جسے شریعت نے منع کر دیا ہے تو ہر وہ خرچ جس کو اللہ نے مباح کر دیا اور حکم دیا ہے خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر یہ اسراف و تبذیر نہیں ہے اور ہر وہ خرچ جس سے اللہ نے روک دیا ہے کم ہو یا زیادہ وہ اسراف و تبذیر ہے۔ امام زہری کے بارے میں روایت ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول ولا تجعل یدک مغلولۃ الی عنقک ولا تبسطہا کل البسط

کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ حق سے مال کو نہ روکو اور باطل میں خرچ نہ کرو۔ اسراف کا لفظ کلام پاک میں کئی جگہ آیا ہے۔ "والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذلک قواما" یہاں اسراف سے مراد معاصی میں خرچ کرنا ہے۔ لیکن قربت میں خرچ کرنا اسراف نہیں ہے۔ آیت کا یہ مطلب ہے کہ معاصی میں مال کو خرچ نہ کرو اور مباحات میں خرچ کرنے سے بخل نہ کرو بلکہ انہیں ایسی جگہ خرچ کرو جو مباحات سے بھی بلند ہیں یعنی طاعت و عبادت۔ غیر مباح میں خرچ کرنا مذموم ہے۔ مباحات و طاعات میں خرچ کرنا محمود ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، "ولا تسرفوا انہ لا یحب المسرفین" یہ اللہ کی طرف سے اسراف کی مذمت ہے اور وہ معاصی میں خرچ کرنا ہے۔ مسرفین کا لفظ ان لوگوں کے بارے میں بھی آیا ہے جو ذکرِ الٰہی سے اعراض کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "فلما کشفنا عنہ ضرہ مر کان لم یدعنا الی ضر مسہ کذلک زین للمسرفین ما کانوا یعملون" یعنی شیطان نے اپنے وسوسہ سے زینت دے دی ہے اس چیز کو جو مسرف کرتے ہیں یعنی ذکرِ الٰہی سے اعراض اور شہوتوں کا اتباع تو جو لوگ ذکرِ الٰہی سے اعراض کرتے ہیں انہیں مسرف کہا گیا ہے، اور مسرفین کا لفظ ان لوگوں کے لئے بھی آیا ہے جن کا شر ان کے خیر پر غالب ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "لا جرم انما تدعوننی الیہ لیس لہ دعوۃ فی الدنیا ولا فی الآخرۃ وان مردنا الی اللہ وان المسرفین ھم اصحاب النار" حضرت قتادہؓ بیان کرتے ہیں کہ یہاں مسرفین سے مراد مشرکین ہیں اور مجاہد کہتے ہیں المسرفین وہ ہیں جو غیر حلال خون بہاتے ہیں بعض نے کہا ہے مسرفین وہ ہیں جن کا شر ان کی خیر پہ غالب ہے، مسرفین کا لفظ مفسدین کے معنی میں بھی آیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ فاتقوا اللہ واطیعون ولا تطیعوا امر المسرفین الذین یفسدون فی الارض ولا یصلحون تو ان سارے آیتوں میں اسراف سے مراد لغوی معنی نہیں ہیں مطلقاً بلکہ معانی شرعیہ مراد ہیں جب اس کا ذکر

خرچ کے بارے میں آتا ہے تو اس سے معاصی میں مال کا خرچ کرنا مراد ہوتا ہے۔ لہذا لغوی معنی، کے ساتھ آیت کی تفسیر درست نہیں کیونکہ اللہ نے معنی شرعی مخصوص مراد لئے ہیں۔ رہی تبذیر اس کے معنی بھی محرمات میں انفاقِ مال ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں " ولا تبذر تبذیرا ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین " یعنی شر کے بارے میں شیطان کی مانند ہیں یہ تو مذمت کی انتہا ہے کیونکہ شیطان سے زیادہ شریر کوئی بھی نہیں۔ یہاں تبذیر کے معنی غیر مناسب جگہ مال کو خرچ کرنا ہے حضرت عبداللہ سے روایت ہے تبذیر ناحق مال کے خرچ کو کہتے ہیں اور مجاہدؒ سے روایت ہے اگر ایک مدبھی باطل میں خرچ کرے تو یہ تبذیر ہے۔ حضرت ابن عباس نے مبّذر کے بارے میں فرمایا مبذر وہ ہے جو ناحق خرچ کرے۔ ابن مسعودؓ اللہ تعالیٰ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں " ولا تبذر تبذیرا " یعنی ناحق خرچ کرنا یہ سب کچھ دلالت کرتا ہے کہ مراد اسراف و تبذیر سے حرام راہ پر خرچ کرنا ہے، تو جو کچھ شریعت نے حرام قرار دیا ہے وہ انفاق بغیر حق ہے۔ ایسا کرنے والے پر قدغن لگانی ضروری ہے جس شخص کو مجور کر دیا جاتا ہے اس کی طرف سے نہ صدقہ ہو سکتا ہے نہ بیع نہ ہبہ نہ نکاح۔ اور جو کچھ وہ قرض لے گا تو اس کی ادائیگی کا ذمہ دار نہیں اور نہ اس پر کوئی حکم لگایا جائے گا۔ البتہ جو کچھ اس نے مجوز ہونے سے پہلے کیا تو وہ فعل نافذ ہو گا حتیٰ کہ قاضی اس پر قدغن لگا دے اللہ تعالیٰ کا یہ قول " ولا تبسطھا کل البسط فتقعد ملوما محسورا "

" تو نہی بسط ید پر وارد نہیں ہے بلکہ کل البسط پر وارد ہے کیونکہ ہاتھ کشادہ رکھنے سے اللہ تعالیٰ نے نہیں روکا یعنی حلال میں انفاقِ کثیر سے منع نہیں کیا۔ منہی عنہ کل البسط ہے یعنی حرام میں خرچ کرنا تو لبسط میں عدم نہی ہے۔ عرفِ عام میں بسطِ ید کثرتِ انفاقِ مال کو بولتے ہیں۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ مراد، انفاق فی الحلال ہے۔ اور کل البسط پر نہی وارد ہے۔ یہ اس امر پر دلیل ہے کہ نہی اس سے متعلق ہے جو بسطِ مباح

سے زائد ہو لہذا حرام پر خرچ کرنے سے اس کا تعلق ہوگا۔

یہ باتیں تو دلائل کے اعتبار سے تھیں اب رہی واقعتہً انفاق کی بات۔ تو یہ مختلف الحال ہے، اپنے شہر کی حیثیت کے اعتبار سے آیا اُس نے زیادہ خرچ کیا یا نہیں کیا۔ کیونکہ ایسے ملک بھی ہیں جہاں کے افراد اساسی ضروریات کو اچھی طرح پورا نہیں کر سکتے تو کمالیاتی ضروریات پر اس کا خرچ کرنا انفاق کثیر میں داخل ہوگا جیسے کہ بہت سے اسلامی ممالک میں یہ حالت ہے۔ اور بعض ملک ایسے ہیں کہ وہ اپنی اساسی ضروریات کو خوب اچھی طرح پورا کر سکتے ہیں اور اپنی کمالیاتی ضروریات کو بھی پورا کر لیتے ہیں جو وہاں کے تمدن کی ترقی کی وجہ سے اس کے لئے ضروری بن گئی ہیں۔ جیسے فریج، کپڑے دھونے کی مشین اور کار وغیرہ تو ان ضروریات کمالیہ پر اس کا خرچ کرنا انفاقِ کثیر نہیں کہلائے گا اور اگر اسراف و تبذیر سے مراد لغوی معنی ہوں تو اس کا یہ مطلب ہوگا۔ کہ ہر وہ خرچ جو ضروریاتِ اساسیہ کے پورا کرنے سے زیادہ ہو حرام ہے۔ لہذا فریج، کپڑے دھونے کی مشین اور موٹر کار کا خریدنا حرام ہے کیونکہ یہ اساسی ضروریات سے زیادہ ہیں یا حکم شرعی یہ ہوگا کہ بعض ملکوں کے لوگوں کے لئے یا بعض لوگوں کے لئے ان کا خریدنا حرام ہے اور بعض کے لئے حلال ہے اس طرح تو حکمِ شرعی ایک ہی چیز کے بارے میں بغیر کسی علت کے مختلف ہوگیا اور ایسا ہونا جائز نہیں۔ کیونکہ حکمِ شرعی ایک مسئلہ میں ایک ہی رہتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ اللہ نے چیزوں کا استعمال اور خرچ مطلقاً جائز رکھا ہے اور اسے انفاقِ قلیل یا کثیر سے مقید نہیں کیا۔ تو انفاقِ کثیر کیسے حرام ہو سکتا ہے؟ اور اگر اللہ تعالیٰ انفاقِ کثیر کو حلال چیزوں میں حرام قرار دیتے اور ان چیزوں کو حلال قرار دیتے تو اس کا یہ مطلب ہوتا کہ ایک ہی چیز کو ایک آن میں حلال بھی قرار دیا اور حرام بھی۔ لہذا اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کو ہوائی جہاز خریدنے کو حلال قرار دیا اور دوسرے

شخص کے لیے اس کا خریدنا حرام قرار دیا جبکہ اس کی نسبت سے اسے انفاقِ کثیر سمجھا جائے۔ یہ تناقض جائز نہیں۔ بلکہ واجب ہے کہ ان دونوں کی تفسیر شرعی طور پر کی جائے جو نصوص آیات میں وارد ہوئی اور بعض صحابہ اور معتمد علماء کے اقوال میں وارد ہوئی۔

(ب) اسلام نے فرد کو تعیش سے منع کیا ہے اور اسے گناہ قرار دیا ہے۔ اور عیش پسندوں کو عذاب سے ڈرایا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔" واصحاب الشمال ما اصحاب الشمال فی سموم وحمیم وظل من یحموم لا بارد ولا کریم انہم کانوا قبل ذلک مترفین" یعنی عیش پرست تھے جو چاہتے تھے کرتے تھے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں" حتی اذا اخذنا مترفیہم بالعذاب اذا ھم یجرون" یہاں مترفین سے مراد جبار عیش پرست ہیں۔ نیز فرماتے ہیں" وما ارسلنا من رسول فی قریۃ الا قال مترفوھا انا بما ارسلتم بہ کافرون" یعنی ان متکبروں نے کہا جو مومنوں سے کثرتِ اموال واولاد سے تکبر کرتے تھے۔ نیز فرماتے ہیں، واتبع الذین ظلموا ما اترفوا فیہ" یہاں پر مراد ما اترفوا فیہ سے ان کی شہوتوں کی پیروی ہے۔ نیز فرمایا " واذا اردنا ان نھلک قریۃ امرنا مترفیھا ففسقوا فیھا۔" یہاں مترفین سے مراد جبار عیش پرست ہیں۔ نیز فرمایا" واترفناھم فی الحیاۃ الدنیا" یعنی ہم نے ان کو کر دیا کہ وہ اپنے تکبر کی وجہ سے نافرمانی پر اصرار کرتے ہیں یعنی ہم نے انہیں تعیش میں مبتلا کر دیا۔

لغت میں ترف غرورِ انتہائی تعیش کو کہتے ہیں، کہتے ہیں ترفہ واترفہ المال یعنی اسے تعیش نے متکبر کر دیا۔ اترف الرجل نافرمانی پر اصرار کیا، استترف بغاوت کی اور تکبر کیا۔ اس بنا پر ظاہر ہوتا ہے کہ ترف جس کی قرآن نے مذمت کی ہے اور حرام قرار دیا ہے اور گناہ ٹھہرایا ہے وہ ترف جو لغت میں مراد ہے یعنی تعیش پر

گھمنڈ، اس کے معنی صرف تعیش کے نہیں ہیں۔ اس لئے یہ غلط ہے کہ ترف کی تفسیر تمتع بالمال یا تنعم بہ رزق اللہ سے کی جائے کیونکہ رزقِ الٰہی سے تمتع اور تنعم کو نہیں روکا گیا اور شریعت نے اس کی مذمت نہیں کی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ "قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق" اور علیہ السلام نے فرمایا: اللہ پسند کرتا ہے کہ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندے پر دیکھے۔ یعنی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ بندہ اس کی نعمت سے عیش کرے اور ان پاکیزہ چیزوں سے متمتع ہو جو رب العالمین نے اُسے دی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ خوش عیشی پر غرور کو پسند نہیں کرتا اور تنعم کی وجہ سے نافرمانی کو ناپسند کرتا ہے۔ یعنی اس خوش عیشی کو ناپسند کرتا ہے جس سے تکبر، نافرمانی غرور اور جبّاریت پیدا ہو۔ اور چونکہ تنعم بالمال سے بعض لوگوں کو تکبر وغرور و فخر پیدا ہو جاتا ہے یعنی غرورِ عیش پیدا ہو جاتا ہے لہٰذا اسلام نے اس سے روک دیا ہے اور حرام قرار دیا ہے۔ یعنی اس فساد کو روک دیا ہے جو کثرتِ اموال و اولاد سے پیدا ہوا اور ایسے شخص کو مغرور و متکبر و جبار قرار دے کر اسے سختی سے حرام قرار دے دیا تو جب یہ بات کہی جاتی ہے کہ تعیش حرام ہے تو اس سے یہ مراد نہیں ہوتی کہ تنعم حرام ہے تو اس سے یہ مراد نہیں ہوتی کہ تنعم حرام ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ اتراہٹ جو تنعم بالمال سے پیدا ہوتی ہے حرام ہے جیسے کہ وہ لغوی معنیٰ ہیں اور جیسے کہ وہ معنی آیاتِ قرآنی سے مفہوم ہوتے ہیں۔

(ج) اسلام نے فرد کو اپنے نفس پر تنگی کرنے سے روک دیا ہے کہ جائز تمتع سے اپنے نفس کو محروم نہ رکھے اور پاکیزہ رزق سے تمتع کو حلال قرار دیا ہے اور مناسب زینت سے بھی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "والذین اذا انفقوا لم یسرفوا ولم یقتروا وکان بین ذالک قواما" نیز فرمایا "قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق" علیہ السلام نے فرمایا، "اللہ پسند کرتا ہے کہ اپنی نعمت کا اثر اپنے بندے پر دیکھے"

اور فرمایا، جب اللہ تمہیں مال دے تو اس کی نعمت وکرامت کا اثر تم پر ظاہر ہونا چاہیئے تو اگر کسی کے پاس مال ہو اور وہ اپنے نفس پر بخل کرے تو وہ عند اللہ گنہگار ہو جائے گا اور اگر ان لوگوں پر بخل کرے جن کا نفقہ اس پر واجب ہے تو یہ اس سے بھی بڑا گناہ ہے اللہ تعالیٰ کے نزدیک حکومت کو چاہیئے کہ ایسے شخص کو مجبور کرے کہ وہ اپنے آل وعیال پر خرچ کرے اور ان پر وسعت کے ساتھ خرچ کرنے کا ضامن ہو تاکہ وہ اچھی زندگی گزار سکیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں" لینفق ذو سعتہ من سعتہ " اور فرمایا" اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضاروھن لتضیقوا علیھن "اور اگر کوئی واجبی نفقہ سے بخل کرتا ہے تو وہ لوگ حسب دستور اپنی کفایت کے مطابق اس کا مال لے سکتے ہیں ھندؓ رسول اللہ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کی یارسول اللہ ابو سفیان بخیل انسان ہے مجھے اور میرے بچے کو بقدر کفایت رزق نہیں دیتا تو فرمایا حسب دستور جو تیرے اور بچے کے لئے کافی ہو اس کے مال سے لے لے"۔ آپ نے اسے حق دے دیا کہ اس کے مال سے بغیر اس کے علم کے لے لے اگر وہ نہیں دیتا کیونکہ نفقہ اس پر فرض ہے۔ قاضی کو چاہیئے کہ اس کے لئے نفقہ مقرر کر دے۔ جس طرح کہ واجبی نفقہ ادا کرنا انسان کے لئے ضروری ہے اسی طرح ان لوگوں پر جو نفقہ مفروضہ لیتے ہیں ان مدوں میں خرچ کرنا ضروری ہے۔ اگر اولاد کے لئے قاضی نفقہ مقرر کر دیتا ہے اور حکم دے کہ ان افراد کو ادا کرے جن کی پرورش اس کے ذمہ ہے جیسے ماں، دادی وغیرہ تو ان پر اس کا خرچ کرنا ضروری ہوگا اگر خرچ نہ کریں گے تو قاضی انہیں مجبور کر سکتا ہے۔

فقر

فقر لغت میں احتیاج کو کہتے ہیں فقر اور افتقر، یہ استغناء کی ضد ہے افتقر الیہ یعنی اس کی طرف محتاج ہوا۔ فاعل کا صیغہ فقیر ہے جس کی جمع فقراء ہے، افقرہ، اغناہ کی ضد

ہے اور فقر مقصود ہے ضدِ غنیٰ۔ یعنی انسان محتاج ہو جائے اور بقدرِ کفایت اس کے پاس نہ رہے۔ شریعت میں فقیر وہ ضعیف الحال محتاج ہے جو سوال نہیں کرتا، مجاہدؓ نے کہا فقیر وہ ہے جو مانگتا نہیں، جابرؓ بن زید نے بھی یہی فرمایا ہے۔ عکرمہؓ کہتے ہیں فقیر ضعیف کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا "رب انی بما انزلت الیّ من خیر فقیر۔"
یعنی اے رب تو نے جو کچھ بھی مجھے قلیل وکثیر مال عطا فرمایا ہے میں اس کا محتاج ہوں اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں، واطعموا البائس الفقیر" بائس وہ ہے جسے بوس لگی ہو یعنی شدت اور فقیر وہ ہے جسے تنگ دستی نے کمزور کر دیا ہو تو آیات واحادیث مجموعی طور پہ اس بات پہ دلالت کرتی ہیں کہ فقر احتیاج ہے۔ اب ضرورت اس امر کی ہے کہ احتیاج کی تفصیل کی جائے۔

نظامِ اقتصادی رأس المالی میں فقر کو ایک نسبتی چیز قرار دیا جاتا ہے وہ کسی معین راسخ، غیر متغیر مفہوم کا نام نہیں ہے۔ لہذا وہ فقر کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ وہ انسان کا قادر نہ ہونا ہے ضروریات سامانی وخدمتی کے پورا کرنے پر اور چونکہ ضروریات بڑھتی اور نئی نئی پیدا ہوتی رہتی ہیں تمدن کے ساتھ ساتھ لہذا ضروریات کو پورا کرنا مختلف اشخاص و امم کے بارے میں مختلف ہوگا۔ پست اقوام میں افراد کی ضرورتیں محدود رہیں گی لہذا سامان اور ضروری خدمات کا پورا کرنا ممکن ہوگا لیکن ترقی یافتہ متمدن قومیں چونکہ مادیات میں ترقی کر گئی ہیں لہذا ان کی ضروریات بڑھ گئی ہیں لہذا ان کا پورا کرنا بہت سے سامان اور خدمتوں کا تقاضا کرتا ہے لہذا فقر کا وہاں بہ نسبت پس ماندہ اقوام کے اور معیار ہوگا مثلاً کمالیاتی ضروریات کو پورا نہ کر سکنا یورپ و امریکہ میں فقر متصور ہوگا لیکن مثلاً مصر وعراق میں ان کا نہ پورا کر سکنا فقر شمار نہیں ہوگا بشرطیکہ اساسی ضروریات کو پورا کر سکتا ہو۔ نظامِ اقتصادی رأس المالی میں ایسا سمجھنا غلطی ہوگا کیونکہ وہ اشیاء کے معانی کو اعتباری قرار دیتا ہے حقیقی نہیں

حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ چیز ایک حقیقی واقعہ ہوتی ہے لہذا اپنے واقعہ کے اعتبار
سے پہچانی جائے گی۔ یہ کوئی اعتباری چیز نہیں ہے کہ وہ امر واقع نہ ہو اور اس لئے بھی
کہ جو قانون انسان کے لئے بنایا جاتا ہے وہ اختلافِ افراد سے نظام کو مختلف قرار نہیں
دیتا بشرطیکہ وہ انسان کے لئے انسان ہونے کی حیثیت سے بنایا گیا ہو، فرد ہونے کی
حیثیت سے نہیں۔ تو اگر کوئی حکومت اسپین میں حکمرانی کرتی ہے اور یمن میں بھی
اس کی حکومت ہے تو درست نہ ہوگا کہ فقر کے بارے میں اس کا نظریہ ملکوں کے
اعتبار سے مختلف ہو کیونکہ سب کے سب انسان ہیں اور انسانی مشکلات کے لئے علاج
تجویز کیا گیا ہے۔

اسلام نے فقر کو ہر انسان کے لئے ایک ہی قرار دیا ہے خواہ وہ کسی بھی شہر
میں ہو اور کسی بھی قوم سے ہو۔ اسلام کی نظر میں فقر یہ ہے کہ پوری طرح اساسی ضروریات
کو پورا نہ کر سکے۔ شریعت نے ان بنیادی ضروریات کو تین چیزوں میں محدود کر دیا ہے
یعنی کھانا، لباس اور مسکن۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں " وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن
بالمعروف نیز فرمایا، اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم " ۔۔۔۔۔ علیہ السلام
نے فرمایا ہے، " سنو تم پر ان کا یہ حق ہے کہ ان کے ساتھ احسان کرو ان کے لباس
و طعام کے بارے میں " یہ اس امر پر دلیل ہے کہ ان ضروریات اساسی کا پورا نہ کر
سکنا فقر ہے جو کھانے، کپڑے اور جائے سکونت سے متعلق ہیں ان کے علاوہ جو کچھ
ہے وہ کمالیاتی ضروریات ہیں لہذا جو شخص کمالیاتی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتا مگر اساسی
ضروریات کو پورا کر سکتا ہے تو وہ فقیر نہیں ہے۔ فقر کے اسلامی معنی یہ ہیں کہ اساسی
ضروریات کے پورا کرنے کا فقدان ہو۔ جو ان امور سے ہیں جو امت کے انحطاط و
ہلاکت کا سبب بن سکتے ہیں۔ اسلام نے اسے شیطان کا وعدہ قرار دیا ہے اللہ تعالیٰ
فرماتے ہیں " الشیطان یعدکم الفقر " اسلام نے فقر کو ضعف قرار دیا ہے اور فقراً

پر مہربانی کرنے کی تلقین کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، ان تبدوا الصدقات فنعما ھی وان تخفوھا وتوتوھا الفقراء فھو خیر لکم " نیز فرمایا،، واطعموا البائس " الفقیر"
اسلام نے ان اساسی ضروریات کے پورا کرنے اور ان کی بہتات کو ہر صاحب استطاعت کے لئے فرض قرار دیا ہے۔ اگر فرد اپنے لئے ایسا کر سکتا ہے تو خیر، اور اگر نہ کر سکے کیونکہ اس کے سامنے کافی مال نہیں ہے یا وہ کافی مال حاصل نہیں کر سکتا تو شریعت نے دوسروں پر اس کی اعانت فرض کر دی ہے حتیٰ کہ وہ اساسی ضروریات کو پورا کر سکے۔ ان اشیاء کے بارے میں فرد کی اعانت کی کیفیت کو تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔ لہٰذا اُسے ان اقارب پر فرض کر دیا ہے جو ذو رحم و محرم ہوں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف لا تکلف نفس الا وسعھا ولا تضار والدۃ بولدھا ولا مولود لہ بولدہ وعلی الوارث مثل ذلک "
یعنی وارث کے ذمہ بھی مولود لہ کی طرح رزق ولباس ضروری ہوگا۔ وارث سے بالفعل وارث مراد نہیں ہے بلکہ وہ جو مستحق میراث ہوگا۔ اگر اُس کے ایسے اقارب نہ ہوں جس پر اس کا نان نفقہ فرض ہو تو بیت المال کے ذمہ زکوٰۃ فنڈ سے اس کا نفقہ لازم ہوگا۔ حضرت ابُو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا" جو شخص کوئی بوجھ چھوڑ دے گا وہ ہم پر اور جو مال چھوڑ دے وہ وارثوں کو" کل اس ضعیف کو بولتے ہیں جس کے کوئی اولاد نہ ہو نہ باپ ہو، یتیم۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔" انما الصدقات للفقراء والمساکین " الی آخر الآیۃ۔ اگر زکوٰۃ کا مال فقراء و مساکین کی ضروریات کو پورا نہ کر سکے تو حکومت کا فرض ہوگا کہ ان پر بیت المال کی دوسری مدوں سے خرچ کرے۔ اگر بیت المال میں مال نہ ہو تو حکومت پر فرض ہے کہ وہ امیروں پر ٹیکس لگا کر حاصل کرے تاکہ اس میں سے فقیروں اور مسکینوں پر خرچ کرے کیونکہ نفقہ، اقارب پر فرض ہے، اگر وہ نہ ہوں

تو مدِ زکواۃ پر اگر وہ بھی نہ ہو تو بیت المال پر اگر بیت المال میں بھی نہ ہو تو سارے مسلمانوں پر۔ علیہ السلام نے فرمایا، "کسی بھی بستی کا کوئی آدمی بھوکا ہو تو ان سے ذمۂ الٰہی بری ہے۔ رسول اللہ نے اللہ تعالیٰ سے روایت کی ہے،" وہ شخص مجھ پر ایمان نہیں لایا جو پیٹ بھر کر سویا ہو اور اس کا پڑوسی بھوکا ہو اور وہ جانتا ہو۔" اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں،" وفی اموالھم حق للسائل والمحروم" رسول علیہ السلام نے انصار پہ لازم کر دیا تھا کہ وہ فقیر مہاجروں کی مدد کریں۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ تمام مسلمانوں پہ فرض ہے حتیٰ کہ ان کے لئے کافی ہو جائیں۔ جو چیز سارے مسلمانوں پہ فرض ہو تو خلیفہ چونکہ امت کے حالات کا نگران ہے لہٰذا اس پر فرض ہے کہ مسلمانوں سے مال حاصل کرے تاکہ جو کچھ ان پر فرض ہے اسے ادا کر دے۔ تب فرض مسلمانوں سے منتقل ہو کر بیت المال کو لاگو ہو جائے گا تو بیت المال فقیروں اور مسکینوں کو کھلائے گا۔

یہ بحث اس اعتبار سے تھی کہ کن پر فقراء و مساکین کا نفقہ واجب ہے کہ ان سے بالجبر وصول کیا جائے اگر وہ نہیں دے سکتے تو ان کے قریبی عزیز کو مجبور کیا جائے جبکہ وہ رحم محرم سے ہو یعنی قرابت کے ایسے درجے پر ہو جس کا قرآن نے وجوبِ نفقہ کے لئے ذکر کیا ہے۔ اگر قریبی عزیز صاحب استطاعت نہ ہو یا کوئی قریب موجود نہ ہو تو بیت المال کے زکواۃ فنڈ سے دیا جائے پھر بیت المال سے پھر تمام مسلمانوں سے حتیٰ کہ فقراء و مساکین کے لئے کافی ہو جائے۔

رہی یہ بات کہ اقارب میں سے کن لوگوں پہ فقیر و مسکین کا نفقہ واجب ہو گا تو یہ صرف غنی پر واجب ہو گا یعنی جو دوسروں سے غنی ہو۔ اور غنی وہ شخص شمار ہو گا کہ اس سے صدقہ کا مطالبہ کیا جا سکے اگر ایسا نہیں تو نہیں۔ حضرت سعیدؓ بن مسیب سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ کہتے سنا کہ رسول اللہؐ نے فرمایا، "بہترین صدقہ وہ ہے جو غنی کے باوجود ہو۔" یہاں غنا سے مراد وہ ہے جو انسان کو مستغنی کر دے کہ اس

کی ضروریات پوری ہو جائیں۔ اور فقہاء کہتے ہیں غنا وہ ہے کہ انسان خود اور اپنے اہل کو پیٹ بھر کر اپنے جیسے کے مطابق کھلا سکے، اسی طرح انہیں پہنا بھی سکے اور رہائش کا انتظام بھی کر سکے اور اپنے جیسے کی سواری اور شان کو باقی رکھ سکے۔ اس پر لفظ "غنا" کا اطلاق ہوتا ہے کہ وہ لوگوں سے مستغنی رہتا ہے۔ کہتے ہیں اغنی غناءً الرجل یعنی اس کے لیے کافی ہو گیا۔ لہٰذا فقیر و مسکین کا نفقہ صرف ان لوگوں پر پڑے گا جو دوسروں سے مستغنی ہوں یعنی جو صاحبِ وسعت ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں،" ولینفق ذو سعتہ من سعتہ ومن قدر علیہ رزقہ فلینفق مما آتاہ اللہ" ——— حضرت جابر سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا۔ اگر تم میں سے کوئی فقیر ہو تو اپنے نفس سے شروع کرے اگر بچ رہے تو عیال پر اگر بچ رہے تو قرابت داروں پر" ایک روایت میں ہے، ابدأ بنفسک ثم بمن تعول۔ کسی انسان کا نفقہ وہ ہے جو اس کی ضروریات کے لئے کافی ہو جو سیرابی چاہتی ہوں صرف اساسی ضروریات کی کفایت مراد نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ شریعت نے انسان پر اس کی زوجہ کا حسبِ دستور خرچ واجب کیا ہے۔ جس کی یہ تشریح کی گئی ہے کہ وہ نفقہ اس کے حسبِ حال اور اس جیسی عورتوں کے مطابق ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں" رزقھن وکسوتھن بالمعروف" لہٰذا اس کے اپنے نفس کے لئے بھی حسبِ معروف خرچ ہو گا۔ صرف کفایت مراد نہیں ہے۔ علیہ السلام نے ہندؓ زوجۂ ابو سفیان سے فرمایا تھا" جو کچھ تیرے اور تیری اولاد کے لئے کافی ہو حسبِ معروف وہ لے لے" یہ نہیں فرمایا کہ جو تجھے کافی ہو وہ لے لے۔ بلکہ یہ بھی فرمایا کہ جو حسبِ عرف ہو، یہ اس امر پہ دلیل ہے کہ مراد وہ مقدار ہے جو اس کے اور اس کی اولاد کے لئے ان کے مرتبوں کے مطابق حسبِ عرف کافی ہو۔ لہٰذا انسان کی غنا جس کا ہونا ضروری ہے بقدر واجبی نفقہ ضروریاتِ اساسیہ کی کفایت تک محدود نہیں ہے بلکہ حاجاتِ اساسیہ اور دوسری ضروریات جو حسبِ عرف اس کی ضروریات

سے شمار ہوتی ہوں، وہ مراد ہیں۔ اور اس کے لئے کوئی مقدار مقرر نہیں کی جا سکتی بلکہ اس شخص اور اس ماحول کے معیار کے مطابق ہوگی جس میں وہ زندگی گزارتا ہے۔

فقہاء نے ان ضروریات کا جن پر زیادتی غنا شمار کی جا سکتی ہے پانچ چیزیں بیان کی ہیں کھانا، لباس، مسکن، زواج اور دور کے کاموں کے لئے سواری۔ مگر اس پر کوئی نصِ صریح وارد نہیں ہوئی بلکہ معروف کے مطابق اس کا اعتبار کیا گیا ہے اسی لئے غنا وہ ہے جو حسبِ عرف انسان کی ضروریات سے زیادہ بچے۔ اگر زیادہ ہو تو اس پر فقیر و مسکین کا نفقہ واجب ہے اور اگر زیادہ نہ ہو تو واجب نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ وہ فقیر جس کا نفقہ واجب ہے وہ ہے جو اپنی اساسی ضروریات کو پورا نہیں کر سکتا یعنی جو طعام لباس اور مسکن کا محتاج ہو۔ رہا وہ غنی جس پر نفقہ واجب ہے اور جو تمام مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے وہ اس پر بھی واجب ہو وہ ہے جس کی حسبِ عرف ضروریات سے زیادہ دولت ہو، صرف اساسی ضروریات نہیں۔ اس کا اندازہ اس کی حالت اور اس جیسے کے احوال سے لگایا جائے گا۔

ملکیتِ عامہ

ملکیتِ عامہ وہ ہے جس کے بارے میں شرکتِ جماعت کی شارع نے اجازت دے دی ہے۔ وہ چیزیں جن میں ملکیت جن میں ملکیتِ عامہ متحقق ہوتی ہے وہ ہیں جن کے بارے میں شارع نے تصریح کی ہے کہ وہ مجتمع کے درمیان مشترک ہیں اور تنہا فرد کو ان کی ملکیت سے روک دیا ہے۔ ان کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ جو مجتمع کے منافع سے تعلق رکھتی ہیں کہ اگر کسی شہر یا مجتمع میں ان کی بہتات نہ ہو تو لوگ ان کی طلب میں پریشان پھریں۔

۲۔ وہ معدنیات جو منقطع نہیں ہوتیں۔

۳۔ وہ اشیاء جن کی فطرتِ تخلیق تقاضا کرتی ہے کہ وہ کسی فرد کی ملکیتِ خاصہ نہ ہوں رہیں وہ چیزیں جو مجتمع کے منافع سے ہیں تو وہ ہر وہ شئے ہے جسے عام طور پر منافعِ عامہ سے شمار کیا جاتا ہے۔ رسول علیہ السلام نے حدیث میں ان کا وصف بیان کر دیا ہے ان کی تعداد بیان نہیں کی۔ حضرت ابو خراش بعض اصحاب نبیؐ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے فرمایا "مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں پانی گھاس اور آگ"، حضرت انسؓ نے حضرت ابنِ عباسؓ سے یہ حدیث روایت کی ہے اور اس میں یہ اضافہ ہے" وثمنہ حرام"، اس کی قیمت حرام ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا "پانی، آگ اور گھاس سے کسی کو نہ روکا جائے"، یہ اس بات پر دلیل ہے کہ لوگ پانی، گھاس اور آگ میں شریک ہیں اور فرد کو ان کی ملکیت ممنوع ہے مگر یہ دیکھنا چاہیئے کہ حدیث میں تین چیزوں کا ذکر ہے۔ یہ اسمائے جامدہ ہیں اور حدیث میں کوئی علت بھی نہیں بیان کی گئی لہذا حدیث کسی علت پر مشتمل نہیں ہوئی اس سے وہم ہوتا ہے کہ یہی تین چیزیں وہ ہیں جو ملکیتِ عامہ ہیں، بحیثیت احتیاج کے ان کا وصف نہیں لیکن محقق عالم یہ دیکھ لے گا کہ رسول علیہ السلام نے طائف و خیبر میں افراد کے لئے پانی کی ملکیت کو جائز قرار دے دیا تھا اور وہ فی الحال ہی مالک ہو گئے تھے تاکہ اپنے کھیتوں اور باغوں کو سیراب کریں تو اگر پانی کی شرکت اس حیثیت سے ہوتی کہ وہ پانی ہے نہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک ایسی صفت رکھتا ہے جس کی طرف عام لوگ محتاج ہیں تو آپؐ افراد کو ہرگز اجازت نہ دیتے کہ اس کے مالک بنیں لہذا رسول علیہ السلام کا یہ قول کہ مسلمان تین چیزوں میں شریک ہیں پانی گھاس اور آگ اور پھر پانی کو افراد کی ملکیت قرار دینا اس سے پتہ چل گیا کہ علتِ شرکت کیا ہے یعنی اس کا منافع جماعت سے ہونا جس سے جماعت مستغنی نہیں ہو سکتی لہذا حدیث نے تین کا ذکر اس لئے کیا کہ وہ منافعِ مجتمع سے ہیں لہذا یہ علت وجوداً و عدماً معلول

کے ساتھ لگے گی۔ تو ہر وہ چیز جو منافعِ مجتمع سے ہو گی وہ ملکیت عامہ متصور ہو گی خواہ پانی ہو یا گھاس یا آگ یا ان کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہو جس کا حدیث میں ذکر نہیں۔ اور اگر کوئی چیز منافعِ مجتمع سے نہ ہو اگرچہ حدیث میں اس کا ذکر ہو جیسے پانی تو وہ عام ملکیت نہیں بنے گا بلکہ ان چیزوں سے ہو جائے گا جن کا فرد مالک ہو سکتا ہے۔ منافعِ مجتمع سے ہونے کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ ہر چیز جو مجتمع کے لئے وافر ہو جو مجتمع بھی ہو جیسے خیموں والوں کے چند گھر یا گاؤں یا شہر یا حکومت اور مجتمع کو اس کے لئے پریشان پھرنا پڑے اسے منافع مجتمع میں شمار کیا جائے گا جیسے پانی کے چشمے یا جھاڑیاں یا چراگاہیں وغیرہ۔

معدنوں کی دو قسمیں ہیں ایک قسم محدود مقدار والی ہوتی ہے اتنی کہ فرد کی نسبت سے وہ زیادہ نہیں معلوم ہوتی اور ایک قسم غیر محدود مقدار والی ہوتی ہے۔ رہی محدود مقدار والی قسم وہ فردی ملکیت ہو گی اور فرد اس کا مالک ہو گا۔ اس کے بارے میں خزانے کا سا معاملہ کیا جائے گا یعنی وہ پانچواں حصہ دے گا عمرو بن شعیبؓ سے روایت ہے کہ ایک مزنی نے رسول علیہ السلام سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا جو راہِ عامہ پر ملے۔ (یا اس نے طریقِ عامر کی جگہ المیشاء کہا یعنی وہ راہ جس پر آدمی چلتے پھرتے ہوں) تو آپ نے فرمایا سال بھر تک اس کا اعلان کرو اگر مالک مل جائے تو اسے دے دو ورنہ وہ تمہاری اس نے عرض کی یا رسول اللہ جو غیر آباد قدیم زمین میں ملے؟ فرمایا اس میں اور خزانے میں پانچواں حصہ ہے،،

رہی وہ قسم جو غیر محدود مقدار والی ہو جو ختم نہ ہو سکے وہ ملکیت عامہ ہے۔ ایک فرد اس کا مالک نہیں ہو سکتا کیونکہ ابیضؓ بن حمال سے روایت ہے کہ انہوں نے مآرب کے نمک کی کان رسول اللہ سے طلب کی، جب وہ اس کے مالک بن گئے تو صحابہؓ نے عرض کی یا رسول اللہ آپ کو معلوم ہے آپ نے کیا جاگیر عطا فرما دی؟ آپ نے تو انہیں بے شمار مال دے دیا، تو رسول اللہ نے وہ واپس لے لی،، عمرو بن قیس مآربی کی روایت میں ہے

انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ سے مآرب کے نمک کی کان مانگی تو آپ نے دے دی آپ سے عرض کیا گیا یا رسول اللہ وہ بمنزلہ بے شمار پانی کے ہے (یعنی منقطع نہیں ہوگی)، تو آپ نے فرمایا تب تو نہیں۔ الماء العد جو حدیث میں آیا ہے اس سے مراد وہ پانی ہے جو منقطع نہ ہو۔ نمک کو الماء العد سے تشبیہ دی گئی اس کے عدم انقطاع کی وجہ سے یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ رسول علیہ السلام نے نمک کی پہاڑی ابیض بن حمال کو بطور جاگیر عطا کر دی تھی لہذا یہ جائز ہے کہ کسی کو نمک کی پہاڑی عطا کر دی جائے جب معلوم ہوا کہ وہ دائمی معدن ہے جو منقطع نہیں ہو گی تو انھیں جاگیر دینے سے رجوع فرما لیا اور واپس لے لی اور انفرادی ملکیت سے روک دیا کیونکہ وہ جماعت کی ملکیت ہے یہاں مراد نمک نہیں ہے بلکہ مراد معدن ہے کیونکہ جب آپ کو معلوم ہوا کہ وہ منقطع ہی نہیں ہوگا تو واپس لے لی حالانکہ آپ جانتے تھے کہ وہ نمک ہی ہے اور اوّل امر میں تو دیدی تھی، تو اسے واپس لے لینا اس لئے ہے کہ وہ نہ منقطع ہونے والی کان ہے۔ ابو عبید نے فرمایا ہے ”رسول اللہ نے جو ابیض بن حمال مآربی کو وہ نمک بطور جاگیر دیا تھا جو مآرب میں تھا پھر اُسے واپس لے لیا تو یہ سمجھ کر جاگیر دی تھی کہ وہ مردہ زمین ہے، ابیض اسے زندہ کر دیں گے جب آپ کو معلوم ہوا کہ وہ بمنزلہ نہ ختم ہونے والے پانی کے ہے (الماء العد یعنی جس کا مادہ منقطع نہ ہو جیسے چشموں اور کنوؤں کا پانی) تو ان سے واپس لے لی کیونکہ رسول اللہ کی یہ عادت تھی کہ گھاس، آگ اور پانی میں تمام لوگ شریک رہیں تو آپ کو ناگوار گزرا کہ اسے ایک آدمی کی ملکیت بنا دیں اور دوسرے لوگ محروم رہ جائیں۔“ چونکہ نمک معدنیات سے ہے تو رسول اللہ کا اُسے واپس لے لینا علت بن جائے گی اس بات کی کہ وہ فرد کی ملکیت نہیں ہو سکتا یعنی اس کا نہ منقطع معدنی ہونا علت، اس کا غیر منقطع نمک ہونا نہیں ہے

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ واپس لینے کی علت نہ منقطع ہونا ہے اس معدن نمک کا۔ عمرؓو بن قیس کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں نمک سے مراد کان ہے۔ کیونکہ اس روایت میں ہے "معدن الملح"۔ اور فقہا کے کلام کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے نمک کو معدنیات سے قرار دیا ہے لہذا حدیث کا تعلق کانوں سے ہوگا نمک سے نہیں۔

وہ جو روایت ہے کہ رسول اللہ نے معادن قبلیہ بلالؓ بن حارث کو بطور جاگیر عطا کی تھیں اور جو ابوؓ عکرمہ کی روایت ہے کہ بلالؓ کو رسول اللہ نے فلاں زمین فلاں مقام کی دی تھی اور اس میں جو پہاڑ اور کان تھی وہ بھی۔ یہ حضرت ابیض کی حدیث کے معارض نہیں ہے بلکہ بات یہ تھی کہ وہ کانیں محدود تھیں لہذا ایسی جاگیر کا دینا جائز ہے۔ جیسے آپ نے اولاً ابیض کو نمک کی کان دیدی تھی، اسے مطلقاً معاون کے عطیہ پہ دلیل نہیں بنایا جاسکتا ورنہ یہ حدیث اس حدیث کے معارض ہو جائے گی جس سے کان کا عطا کرنا اور پھر اس کے نہ منقطع ہونے والی کان کے معلوم ہونے پہ اس کا واپس لے لینا لہذا یہ بات متعین ہو گئی کہ یہ کانیں جو رسول اللہ نے عطا کی تھیں محدود تھیں اور منقطع ہو سکتی تھیں۔

اور یہ حکم یعنی ایسی کان کا جو منقطع نہ ہو ملکیتِ عامہ ہونا ساری کانوں کو شامل ہے خواہ وہ ایسی کانیں ہوں جو ظاہر ہوں کہ بغیر مشقت کے لوگ ان سے متمتع ہوتے رہتے ہوں جیسے نمک، سرمہ، یاقوت یا جو ان کے مشابہ ہے یا پوشیدہ کانیں ہوں جن تک پہنچ عمل اور مشقت سے ہو سکے۔ جیسے سونے، چاندی، لوہے، تانبے، رانگ وغیرہ کی کانیں۔ اور خواہ وہ جامد ہوں جیسے بلّور یا بہنے والی ہوں جیسے تیل، کیونکہ یہ سب کانیں حدیث کے تحت داخل ہوتی ہیں۔

رہیں وہ چیزیں جن کی فطرتِ تخلیق اس امر سے مانع ہے کہ وہ کسی فرد کی ملکیت

نہیں۔ وہ ہیں جو منافعِ عامہ پر مشتمل ہیں۔ یہ اگرچہ پہلی قسم میں داخل ہیں کیونکہ مجتمع کے منافع سے ہیں مگر پہلی قسم سے مختلف ہیں اس لئے کہ ان کی طبیعت اس امر کی مقتضی ہے کہ وہ کسی فرد کی ملکیت نہیں بخلاف قسمِ اول کے کہ ان کا فرد مالک ہو سکتا ہے تو پانی کے چشمے کا ایک فرد مالک بن سکتا ہے لیکن اُسے ملکیت سے روک دیا جائے گا اگر مجتمع اس سے مستغنی نہ ہو سکے بخلاف راستے کے کہ فرد اس کا مالک نہیں ہو سکتا لہذا یہ قسم اگرچہ اس پر علتِ شرعیہ کا انطباق ہوتا ہے یعنی اس کا منافع مجتمع سے ہونا تو اس کی حقیقت واقعیہ، دلالت کرتی ہے اس امر پر کہ وہ ملکیتِ عامہ ہے۔ اس میں سڑکیں، نہریں، سمندر، جھیلیں عام میدان خلیجیں اور تنگنائے وغیرہ شامل ہیں۔ جس طرح کہ یہ مساجد، مدارسِ حکومت شفاخانہ جات، کھیلوں کے میدان اور پناہ گاہوں وغیرہ کو شامل ہے

حکومت کی ملکیّت

بعض اموال ایسے ہیں جو ملکیتِ عامہ میں داخل نہیں ہیں بلکہ انفرادی ملکیت میں داخل ہیں کیونکہ وہ ایسی چیزیں ہیں جو انفرادی ملکیت کو قبول کرتی ہیں جیسے زمین اور اشیائے منقولہ مگر کبھی ان کے ساتھ عام مسلمانوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے لہذا وہ انفرادی ملکیت نہیں رہتی اور وہ ملکیتِ عامہ میں بھی داخل نہیں ہوتی تو وہ حکومت کی ملکیت بن جاتی ہے، کیونکہ جس چیز میں عامۃ المسلمین کا حق ہو تو تدبیر خلیفہ حسب مصلحت بعض کو ان کے ساتھ خاص کر دیتی ہے۔ تدبیر خلیفہ کا یہ مطلب ہے کہ اس میں اس کا تصرف ہو۔ یہی ملکیت ہے کیونکہ ملکیت کا یہ مطلب ہے کہ فرد کو اس ملکیت پر قدرت ہو۔ اس بنا پر ہر وہ مال جس کا مصرف خلیفہ کی رائے اور اجتہاد پر موقوف ہو وہ حکومت کی ملکیت شمار ہوگا۔ شارع نے مخصوص اموال کو حکومت کی ملکیت قرار دیا ہے اور خلیفہ کو یہ حق دیا ہے کہ اس میں اپنی رائے اور اجتہاد سے تصرف کرے جیسے

مال غنیمت، خراج اور جزیہ یا جوان کے مشابہ ہو کیونکہ شریعت نے وہ جہت متعین نہیں کی جس میں تصرف کیا جائے، لیکن اگر شریعت کوئی جہت تصرف متعین کر دیتی ہے اور اس کی رائے اور اجتہاد پر نہیں چھوڑتی تو وہ حکومت کی ملکیت نہیں بلکہ اس جہت کی ملکیت ہوگا جسے شریعت نے متعین کیا ہے اسی لئے زکواۃ حکومت کی ملکیت نہیں بلکہ ان آٹھ مصارف کی ملکیت ہے جنہیں شریعت نے متعین کیا ہے۔ اور بیت المال اس کے جمع کرنے کا محل ہوگا تاکہ ان مصارف میں صرف کرے

اگرچہ حکومت ملکیتِ عامہ کی تدبیر کرتی ہے اور ملکیتِ حکومت کی بھی مگر ان دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ جو ملکیتِ عامہ میں داخل ہے تو حکومت کے لئے جائز نہیں کہ اس کی اصل کسی کو عطا کرے۔ اگرچہ اُسے یہ حق ہے کہ وہ لوگوں کے لئے مباح کر دے کہ اس سے لے لیں ایسی تدبیر کی بنا پر کہ سب اس سے فائدہ اٹھا سکیں بخلاف ملکیتِ حکومت کے کہ اسے حق ہے کہ سب کی سب معیّن افراد کو دیدے اور دوسروں کو نہ دے اور یہ بھی اختیار ہے کہ اسے افراد سے روک دے، جبکہ یہ دیکھے کہ نہ دینے میں انہیں ان کا زیادہ فائدہ ہے۔ تو پانی، نمک، چراگاہیں اور شہر کے میدان کا افراد کو دینا مطلقاً جائز نہیں۔ اگرچہ سب کو ان سے نفع اٹھانے کا حق ہے، اس طرح کہ سب نفع اٹھائیں کسی فرد کی خصوصیت نہ کی جائے اور خراج کو سوائے کسانوں کے کسی اور پر خرچ نہیں کیا جا سکتا زراعت کے لئے ہی دیا جا سکتا ہے، اور یہ جائز ہے کہ ہتھیار خریدنے پر خرچ کر دے اور کسی کو کچھ نہ دے تو حکومت اس میں تصرف کرتی ہے مصلحتِ رعایا کے مطابق۔

"قومیانا نہ ملکیتِ عامہ ہے نہ ملکیتِ حکومت"

قومیانا رأس المالی نظام کی پیوندکاریوں سے ہے۔ یعنی انفرادی ملکیت کو

حکومت کی ملکیت بنا دینا جبکہ حکومت یہ دیکھے کہ اس میں عوام کی مصلحت ہے اور یہ دیکھے کہ مصلحتِ عامہ چاہتی ہے کہ فرد کی ملکیت نہ رہے۔ حکومت قومیانے پہ مجبور نہیں بلکہ اُسے اختیار ہے چاہے قومیائے یا نہ قومیائے یہ ملکیتِ عامہ اور ملکیت حکومت کے علاوہ ایک تیسری چیز ہے۔ کیونکہ احکامِ اسلام کے مطابق مال کی فطرت اور صفت ہی ایسی واقع ہوئی ہے بغیر اس کے کہ حکومت کی رائے کی طرف دیکھا جائے بس مال کی حقیقت کی طرف دیکھا جائے اگر مال میں عامۃ المسلمین کا حق ہو تو وہ حکومت کی ملکیت ہو جائے گا، حکومت کا فرض ہے کہ اس پہ قبضہ کر لے۔ اور اگر عامۃ المسلمین کا اس میں کوئی حق نہ ہو تو وہ افراد کی ملکیت ہو گا، حکومت کے لئے جائز نہیں کہ اس پر قبضہ کرے۔ اور اگر مال مجتمع کے منافع سے ہو یا کانوں سے یا اس کی فطرت ہی ایسی ہو کہ وہ فرد کی ملکیت نہ بن سکے تو وہ طبعی طور پر ملکیت عامہ بن جائے گا۔ حکومت اسے انفرادی دولت قرار نہیں دے سکتی۔ اور اگر یہ مال ملکیت عامہ کی نوعیت سے نہ ہو تو وہ فرد کی ملکیت رہے گا حکومت اسے قومیا نہیں سکتی اور نہ جبراً اس کی مالک ہو سکتی ہے۔ مگر یہ کہ اس کا مالک فروخت پر تیار ہو جس طرح کہ وہ کسی اور فرد کو فروخت کرتا تو حکومت اس سے اس طرح خریدے جیسے دوسرے افراد اس سے خریدتے۔ لہٰذا حکومت کسی فرد کی ملکیت پر جبراً قبضہ نہیں کر سکتی کہ مصلحتِ عامہ کی آڑ لے اگرچہ اس کی قیمت بھی دینی چاہے کیونکہ افراد کی ملکیت محترم و محفوظ ہوتی ہے، کسی کو اس پہ دست درازی کا حق نہیں حتیٰ کہ حکومت کو بھی۔ اس پر دست درازی ظلم شمار ہو گی، حاکم کے خلاف محکمۂ مظالم میں شکایت کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ خلیفہ کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی کے قبضے سے کچھ چھینے مگر یہ کہ حسبِ معروف حق ثابت ہو۔ اور نہ حکومت کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ ملکیت عامہ یا ملکیتِ حکومت کو کسی فرد کے ہاتھ میں مصلحتِ عامہ کا بہانہ کر کے دے دے

کیونکہ مالوں کی مصلحتوں کو شریعت نے بیان کر دیا ہے کہ ملکیت عامہ کیا ہے۔ حکومت کی ملکیت کیا ہے اور فرد کی ملکیت کیا ہے۔

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ قومیانا نہ تو ملکیتِ عامہ سے ہے نہ حکومت کی ملکیت سے، نہ احکامِ شریعت سے بلکہ یہ نظام رأس المالی کی ایک پیوندکاری ہے

منافع عامہ میں تخصیص

منافعِ عامہ میں نفع اٹھانے کا حق ہر شخص کو ہے جس مقصد کے لئے وہ موجود ہوئی اُس کا استعمال اسی مصرف میں کیا جا سکتا ہے جس کے لئے وہ پائی گئی، لہذا راستے کو آرام کرنے یا معاملاتِ بیع وشراء وغیرہ کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا کیونکہ راستہ اس لئے نہیں بنا بلکہ آنے جانے کے لئے بنا ہے۔ الا یہ کہ اس کا استعمال اتنا معمولی ہو کہ لوگوں کی آمد و رفت پر اثر نہ پڑے۔ اس کا اندازہ اس سے لگایا جائے گا کہ گزرنے والوں کو تکلیف تو نہیں ہوئی۔ اسی طرح نہروں کا استعمال بھی ان کی حدود میں ہو گا تو اگر نہر صرف آب پاشی کے لئے ہے جیسے چھوٹی نہریں ہوتی ہیں تو انہیں کشتی رانی کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا اور اگر دونوں کاموں کی صلاحیت رکھتی ہیں تو دونوں کے لئے یہ استعمال کر سکتے ہیں جیسے نیل، دجلہ اور فرات۔

اسی طرح کسی کے لئے جائز نہیں کہ منافع عامہ کی کسی چیز کو اپنے ساتھ خاص کر لے جیسے چراگاہیں، مسجدیں اور سمندر۔ علیہ السلام نے فرمایا ہے، حمی صرف اللہ اور رسُول کے لئے ہے۔ عرب میں حمی کی اصل یہ تھی کہ جب کبھی ان کا کوئی سردار کسی سرسبز و شاداب جگہ پر نزول کرتا تو ایک بلند مقام پر کتے کو کھڑا کروا کر بھونکاتا تو جہاں تک اس کی آواز پہنچتی اسے چاروں طرف سے محفوظ کر دیتا کہ وہاں کوئی جانور

نہ چرائے اور وہ جہاں چاہتا اپنے جانور دوسروں کے جانوروں کے ساتھ چرا سکتا تھا حمی اس مقام کو کہتے ہیں جسے حمایت میں لے لیا جائے یعنی ہر ایک کے لئے اس کا استعمال مباح نہ ہو۔ اسلام آیا تو اس نے لوگوں کو اس بات سے روک دیا کہ ملکیتِ عامہ کی کوئی چیز کوئی شخص اپنے لئے خاص نہ کرے۔ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز عام مسلمانوں کے لئے ہو اسے کوئی شخص اپنی حمایت میں نہ لے وہ اللہ اور اس کے رسول کی ہے۔ وہ جسے چاہیں حمی بنا دیں چنانچہ رسول علیہ السلام نے بعض مقامات کو حمی بنا دیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے "کہ نبی علیہ السلام نے نقیع کو گھوڑوں کے لئے خاص کر دیا تھا۔ مسلمانوں کے گھوڑوں کے لئے" یعنی رسول علیہ السلام نے ایک مقام کو جس کا نام نقیع تھا حمی بنا دیا تھا۔ نقیع اس مقام کو کہتے ہیں جہاں پانی جمع ہو جائے اور سبزہ خوب ہو جائے۔ یہ مقام مدینہ سے بیس فرسنخ پر تھا۔ آپ نے لوگوں کو منع کر دیا تھا کہ یہاں کی مردہ زمین کو کوئی زندہ نہ کرے تاکہ گھاس بافراط رہے اور مخصوص جانور وہاں چر سکیں اور دوسرے جانور نہ چریں۔ یہ دراصل ان گھوڑوں کے لئے خاص تھا جو فی سبیل اللہ جہاد میں شریک ہوتے تھے خلفائے رسول اللہ آپ کے بعد ایسا کرتے رہے ہیں۔

حضرت عمرؓ و عثمانؓ نے بعض اموالِ عامہ کو حمی قرار دیا۔ اور یہ بات سارے صحابہ کو معلوم تھی تو کسی نے ان دونوں پر اعتراض نہیں کیا لہٰذا اجتماع ہو گیا۔ عامرؓ بن عبید اللہ بن زبیرؓ عن ابیہؓ سے روایت ہے "کہ ایک اعرابی حضرت عمرؓ کے پاس آیا اور عرض کی امیر المومنین ہماری بستیاں جن کے لئے ہم جاہلیت میں لڑے اور بحالتِ اسلام انکے مالک رہے تو آپ کیسے انہیں حمی بنا دیتے ہیں؟ تو حضرت عمرؓ نے گردن جھکالی اور لگے ہانپنے اور اپنی مونچھیں مروڑنے، ان کی عادت تھی کہ جب کوئی سخت معاملہ پیش آجاتا تو ہانپنے لگتے اور مونچھیں مروڑنے لگتے۔ بدو نے جو آپ کی یہ حالت دیکھی تو اپنا سوال بار بار دھرانے لگا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا مال اللہ کا اور بندے بھی اللہ کے، قسم بخدا اگر راہِ خدا

میں ایسا کرنے پر مجبور نہ ہوتا تو ایک بالشت بھر زمین بھی حمیٰ نہ بناتا"۔

حمیٰ جس سے حدیث میں روکا گیا ہے دو باتوں پر شامل ہے ایک تو یہ کہ مردہ زمین پر ہر شخص قبضہ کر سکتا ہے دوسرے یہ کہ انہی چیزوں کو حمیٰ بنایا جا سکتا ہے۔ جنہیں رسول علیہ السلام نے بنایا جس میں عام لوگ شریک ہوتے ہیں جیسے پانی، گھاس اور آگ جیسے کوئی پانی کے چشمے کو اپنی کھیتی کے لئے خاص کر لے پھر اُسے دوسروں سے روک دے کہ وہ سیراب نہ کر سکیں۔ ہشام حسنؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول علیہ السلام نے فرمایا "جو شخص گھاس سے روکے گا اللہ روزِ قیامت اپنا فضل اس سے روک لے گا"

اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ حکومت مردہ زمین کو حمیٰ بنا سکتی ہے اور ان چیزوں کو بھی جو ملکیتِ عامہ میں داخل ہیں۔ اگر مسلمانوں کی مصلحت اسی میں ہو بشرطیکہ کسی کو کوئی ضرر نہ پہنچے

کارخانے

کارخانہ اپنی اصلیت کے اعتبار سے انفرادی املاک سے ہے۔ کیونکہ وہ ان چیزوں سے ہے جو انفرادی ملکیت کو قبول کرتی ہیں۔ رسول اللہ کے زمانے میں لوگ کارخانوں کے مالک تھے جیسے جوتوں، کپڑوں اور تلواروں وغیرہ کے کارخانے۔ رسول اللہ نے ان کی ملکیت کو باقی رکھا اور ان سے اپنا منبر بھی بنوایا۔ یہ بات اس امر پر دلیل ہے کہ کارخانے افراد کی ملکیت بن سکتے ہیں مگر وہ چیزیں جو یہ کارخانے بناتے ہیں ان پر وہی حکم نافذ ہوگا جو ان چیزوں کے لئے ہوتا ہے۔ کیونکہ شراب کے کارخانے کی ملکیت مسلمان کے لئے حرام ہے، حدیث میں تصریح ہے کہ شراب نچوڑنے والے پر اللہ کی لعنت ہے۔ تو شراب کے نچوڑنے سے نہی، مطلق نچوڑنے کی نہی نہیں ہے بلکہ شراب نچوڑنے کی نہی ہے لہذا شراب نچوڑنے کی نہی مطلق نچوڑنے کو حرام قرار نہیں دے سکتی حرام تو شراب کا نچوڑنا

ہے۔ لہٰذا شراب کے کارخانے کی حرمت اس چیز کی وجہ سے ہے جو وہاں بنائی جاتی ہے۔
اس سے ظاہر ہوا کہ کارخانے کے بارے میں حکم اس کی مصنوعات کے اعتبار سے ہے
اس بنا پر کارخانوں کو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ چیزیں ایسی ہیں جو ملکیتِ عامہ میں داخل نہیں
ہوسکتیں تو یہ کارخانے انفرادی ملکیت ہوں گے۔ جیسے حلووں، تھانوں وغیرہ کے
کارخانے اور تجارت کے کارخانے۔ اور اگر وہ کارخانے ایسے ہوں کہ وہاں ایسی چیزیں
بنتی ہوں جو ملکیتِ عامہ میں داخل ہوں جیسے معدنیات کے کارخانے جو نہ منقطع ہونے
والی معدنیات نکالتے ہیں تو وہ ملکیتِ عامہ ہوں گے اور انفرادی ملکیت نہیں ہوسکتے
افراد کو ان کی ملکیت سے روک دیا جائے گا۔ لہٰذا جیسے پٹرول، لوہا اور سونا نکالنے
والے کارخانے بشرطیکہ وہ ایسے ہوں کہ ختم نہ ہوسکتے ہوں تو وہ ملکیتِ عامہ ہیں۔
رہے وہ کارخانے جو لوہا کوٹتے یا کاٹتے ہیں اور موٹر کاروں وغیرہ کے کارخانے کہ
جن کے مواد انفرادی ملکیت میں داخل ہیں تو افراد کے لئے جائز ہے کہ ان کے مالک
بن جائیں کیونکہ جس مادے سے وہ کام لیتے ہیں وہ ایسے مواد سے نہیں ہے جو ملکیتِ عامہ
میں داخل ہو۔ اس بنا پر ہر وہ کارخانہ جس کا مادہ ملکیتِ عامہ ہو وہ ملکیتِ عامہ
شمار ہوگا۔ افراد کے لئے جائز نہیں کہ ان کے مالک بنیں۔ اور ہر وہ کارخانہ جس کا
مادہ انفرادی ملکیت میں داخل ہو اس کا فرد مالک بن سکتا ہے کیونکہ وہ ملکیت
انفرادیہ کی نوعیت سے ہے۔

بیت المال

بیت المال وہ ہے جو اس مال کو جمع کرتا ہے جس کے مسلمان مستحق ہوتے ہیں
ہر قسم کی آمد و خرچ کے اعتبار سے۔ لہٰذا ہر وہ مال جس کے مسلمان مستحق ہوں اور ان
میں سے اس کا کوئی مالک نہ ہو تو وہ بیت المال کے حقوق سے ہے حتیٰ کہ اگرچہ ایک

جہت سے اس کا کوئی مالک ہو تو جب اس نے قبضہ کر لیا تو وہ بیت المال کے حقوق سے ہو گیا خواہ خزانہ میں داخل کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ بیت المال ایک جہت سے عبارت ہے وہ کوئی کسی خاص مقام سے عبارت نہیں ہے۔ اور جو خرچ بھی مسلمانوں کی مصلحتوں میں واجب ہو گیا وہ بیت المال پر حق ہے تو جب اس جہت میں خرچ ہو گا تو وہ بیت المال کے اخراجات میں داخل ہو گیا خواہ اس کے خزانے سے نکلے یا نہ نکلے کیونکہ جو رقم مسلمان گورنروں یا ان کے حاکموں تک پہنچ گئی یا ان کے ہاتھوں سے نکل گئی تو بیت المال کا حکم اس پر آمد و خرچ کے بارے میں جاری ہو گیا۔

بیت المال کی آمدنی

بیت المال کی آمدنی سارا مالِ غنیمت ہے اور جزیہ و خراج اور پانچواں حصہ خزانوں کا اور زکواۃ اور وہ املاک جو حکومت کی ہیں، مگر یہ کہ خزانوں کا پانچواں اور زکواۃ بیت المال کے ایک خاص خزانے میں رکھا جائے گا اور آٹھوں مصارف ہی میں خرچ کیا جائے گا جن کا قرآن میں ذکر ہے۔ جائز نہیں کہ ان کے علاوہ کسی اور مد میں خرچ کیا جائے۔ خواہ وہ حکومت کی مصالح ہوں یا اُمت کی۔ البتہ امام کو یہ حق ہو گا کہ ان میں سے جس مد میں چاہے اپنی رائے اور اجتہاد سے صرف کرے۔ تو اس کے لئے جائز ہے کہ ایک صنعت میں خرچ کرے یا زیادہ میں اور جی چاہے تو سب کو دیدے۔ رہے وہ مال جو بیت المال کے حقوق سے ہیں تو وہ دوسرے اموال ہیں وہ ایک دوسرے کے ساتھ بیت المال میں رکھے جا سکتے ہیں اور حکومت کے اور اُمت کے کاموں میں خرچ کئے جا سکتے ہیں اور آٹھوں مصارف پر بھی اور ہر اس چیز پر جسے حکومت مناسب سمجھے اگر یہ مال رعیت کے مصارف کو پورا کرتے ہیں تو ٹھیک ہے ورنہ حکومت مسلمانوں پر ٹیکس لگا سکتی ہے تاکہ حالات کا مقابلہ کیا جا

سکے۔ رہی ان ٹیکسوں کے لگانے کی کیفیت تو وہ حسبِ شریعت ہوگی کیونکہ شریعت نے جو فرائض مسلمانوں پر عائد کئے ہیں اور حکومت ان کی ادائیگی کے لئے اخراجات کی محتاج ہو تو حکومت مسلمانوں پر ٹیکس عائد کر دے گی تاکہ اپنی ذمہ داریاں سنبھال سکے اور جو بات مسلمانوں پر فرض نہ ہو جیسے میت کے قرض کی ادائیگی۔ تو حکومت کے لئے جائز نہیں کہ اس کے لئے مسلمانوں پر ٹیکس لگائے اگر اسکے پاس بیت المال میں مال ہو گا تو ادا کر دے گی۔ ورنہ حکومت سے یہ فرض ساقط ہو جائے گا۔ ایسی صورت میں حکومت ٹیکس حاصل کر سکتی ہے اور مندرجہ ذیل صورتیں اختیار کر سکتی ہے۔

۱۔ فقراء، مساکین اور مسافروں کے لئے بیت المال کے ذمہ جو اخراجات ہیں، اور قیام جہاد کے لئے۔

۲۔ ان اخراجات کے لئے جو بیت المال کے ذمہ علی سبیل البدل ہوتے ہیں جیسے ملازموں کے اخراجات، لشکریوں کی تنخواہیں اور جو ان کے مشابہ ہوں۔

۳۔ وہ اخراجات جو حکومت کے ذمہ بطور مصلحتِ عامہ کے ہوتے ہیں۔ جیسے راستوں کا بنانا، پانی کا انتظام، مسجدوں کی تعمیر، مدرسوں اور شفاخانوں کا قیام وغیرہ۔ وہ امور جن کی ایجاد ضروریات سے ہے اور اگر وہ نہ ہوں تو اُمت کو نقصان پہنچے۔

۴۔ بطورِ ناگہانی ضرورت کے جو اخراجات بیت المال کو لگ جاتے ہیں جیسے مسلمانو پر قحط، طوفان، زلزلہ، دشمن کا حملہ یا ایسی کوئی اور بات ہو جائے۔

۵۔ ان قرضوں کی ادائیگی کے لئے جو حکومت نے ایسے فرائض کی ادائیگی کے لئے جو تمام مسلمانوں پر فرض ہیں جو مذکورہ بالا چاروں شقوں میں داخل ہوں یا جو حادثہ ان سے پیدا ہوا ہو یا جو بھی حالت ایسی ہو کہ شریعت نے اسے مسلمانوں پر فرض کیا ہو۔

وہ آمدنیاں جو بیت المال میں رکھی جاتی ہیں اور رعیت کی مصالح پر خرچ کی جاتی ہیں وہ ہیں جو عشر وصول کرنے والا حربیوں اور معاہدین سے لیتا ہے اور وہ اموال جو ملکیتِ عامہ سے پیدا ہوئے یا حکومت کی ملکیت عامہ سے پیدا ہوئے یا حکومت کی ملکیت سے پیدا ہوئے اور وہ مال جو وراثت میں ایسے شخص کی وفات پر ملے جس کا کوئی وارث نہ ہو۔ اگر بیت المال کی آمدنی اس کے مصارف سے بڑھ جاتی ہے کہ مطلوبہ اخراجات سے زیادہ رقم بچ رہے تو یہ بات دیکھی جائے گی کہ آیا وہ رقم مالِ غنیمت سے آئی ہے تو وہ لوگوں کے وظائف میں تقسیم کر دی جائے گی اور اگر وہ جزیہ وخراج سے آئی ہے تو اسے جمع رکھا جائے گا تاکہ مسلمانوں پر جو حادثہ پڑے اسے دفع کیا جا سکے۔ کیونکہ شریعت کا حکم یہ ہے کہ جزیہ فرد پر اور خراج زمین پر بقدر برداشت لیا جائے۔ اور جو مالِ زکوٰۃ اور زمینی خزانوں سے بچے وہ بیت المال میں محفوظ کر دیا جائے تاآنکہ آٹھوں مصارف میں سے کوئی مصرف درپیش آ جائے تو اس میں صرف کر دیا جائے اور اگر مسلمانوں کے فرائض کی ادائیگی سے زیادہ وصول ہو جائے تو ٹیکس معاف کر دے اور واگزار کر دے۔

بیت المال کے اخراجات

بیت المال کے اخراجات کے لئے چھ قواعد ہیں۔

۱ - جو مال بیت المال میں جمع ہو اور وہ اموالِ زکوٰۃ سے ہو تو اگر اس کے مستحق لوگ موجود ہیں تو انہیں دے دیا جائے یعنی آٹھوں مصرف جو قرآن میں مذکور ہیں ان میں سے جو مستحق موجود ہو اس پر صرف کرنا ضروری ہے۔ اگر مالِ زکوٰۃ موجود نہیں تو اس کے ذمہ صرف کرنا ضروری نہیں۔ یعنی اگر بیت المال میں زکوٰۃ کا مال موجود نہیں ہے تو ان آٹھوں مصارف میں سے کسی پر خرچ کرنا ضروری نہیں اور زکوٰۃ پر

قرض نہ لیا جائے تاکہ کمی کو پورا کیا جائے۔

۲- یہ کہ بیت المال پر بطورِ اعانت یا بغرضِ قیامِ جہاد استحقاق ہو جیسے فقراء مساکین اور مسافروں پر خرچ کرنا یا جیسے فریضۂ جہاد پر خرچ کرنا تو ان مصارف کے لئے خرچ کرنے کے لئے مال کا وجود ضروری نہیں کیونکہ یہ حقوق لازمہ سے ہیں خواہ مال موجود ہو یا نہ ہو یعنی خواہ بیت المال میں مال موجود ہو یا نہ ہو۔ اگر مال موجود ہو تو فی الحال اس کا خرچ کرنا ضروری ہے اور اگر موجود نہ ہو تو اگر اس امر کا خدشہ ہو کہ تاخیر سے فساد پیدا ہو جائے گا تو حکومت کو فوراً قرض لینا چاہیئے کہ مسلمانوں سے رقم جمع کرے اور اس خلل کو دور کرے اور اگر خوفِ فساد نہ ہو تو مطابق "قاعدہ فنظرۃ الی میسرۃ" (کشادہ دستی تک انتظار کیا جائے) اس میں تاخیر کی جائے گی پھر مستحق لوگوں کو دیا جائے گا۔

۳- یہ کہ بیت المال اس کا بطور بدل مستحق ہو یعنی مال کے مستحق ایسے لوگ ہوں جو حکومت کی خدمت کرتے ہیں اور اس کے لئے بدل لیتے ہیں جیسے لشکریوں کی تنخواہیں ملازمین قاضیوں اور معلموں کے مشاہرے اور جو اس کے مانند ہوں ان مصارف کا استحقاق مال کے وجود پر موقوف نہیں کیونکہ یہ حقوقِ لازمہ سے ہیں خواہ مال بیت المال میں موجود ہو یا نہ ہو۔ اگر مال موجود ہو تو فی الحال اس کا صرف کرنا ضروری ہے اور اگر موجود نہ ہو تو حکومت پہ ان میں اضافہ کرنا ضروری ہے کہ مسلمانوں سے وصول کرے۔ اگر صرف کرنے میں تاخیر سے کوئی خطرہ ہو تو حکومت فوری خرچ کے لئے قرض لے لے کہ مسلمانوں سے لے کر جمع کرے اور اس خلل کو دور کر دے۔ اور اگر کسی فساد کا ڈر نہ ہو تو مطابق قاعدہ فنظرۃ الی میسرۃ اس میں تاخیر کر دے حتیٰ کہ مال جمع ہو جائے پھر مستحقوں کو دیدے۔

۴- یہ کہ بیت المال مستحق ہو اور اس کا مصرف بھی مستحق ہو بطورِ مصلحت و مفادِ عامہ

نہ بطورِ بدل یعنی اس کا مصرف ایسی چیزوں پر ہو بغیر اس کے کہ ان کے عوض کوئی مال حاصل ہو سکے ۔ جیسے سڑکیں، پانی کے انتظامات، مسجدوں اور مدرسوں کی عمارت اور شفاخانہ جات وغیرہ کا قیام یعنی وہ امور جن کا ہونا ضروریات سے ہو اور امت کو ان کے نہ ہونے سے ضرر پہنچتا ہو کیونکہ ان مصارف کا استحقاق وجودِ مال پر موقوف ہے اگر بیت المال میں مال موجود ہے تو ان چیزوں پر صرف کرنا ضروری ہے اور اگر نہیں ہے تو یہ فرض امت پر عائد ہوتا ہے تو بقدرِ کفایتِ مال ضروری اخراجات کے لئے جمع کیا جائے پھر اسے بیت المال سے خرچ کیا جائے کیونکہ جس چیز کا مصرف بطورِ مصلحت مستحق ہو بدل کے طور پر نہیں اور اس پر نہ صرف کرنا باعثِ ضرر ہو تو اس کا استحقاق وجودِ مال پر ہے اگر مال ہی موجود نہ ہو تو وہ استحقاق قائم نہیں ہوتا۔ اگر بیت المال میں رقم ہے تو اس پر خرچ کرنا واجب ہوگا اور باقی مسلمانوں سے اس کا ذمہ ساقط ہو جائے گا اور اگر مال موجود نہ ہو تو اس کا وجوب بیت المال سے ساقط ہو گیا اور مسلمانوں پر اس کا فرض واجب ہو گیا حتیٰ کہ بیت المال بے بنا نہ ہو جائے تب بیت المال پر فرض عائد ہو جائے گا۔

۵ ۔ یہ کہ بیت المال اس کا مستحق ہو اور بطورِ مصلحتِ عامہ و مفادِ عامہ اس کا مصرف مستحق ہو بغیر بدل کے لیکن یہ کہ امت کو اس کے نہ ہونے سے کوئی ضرر لاحق نہ ہوتا ہو جیسے ایک سڑک کے موجود ہوتے ہوئے اس کی متبادل دوسری سڑک کا کھولنا یا ایک شفاخانہ کھولنا جبکہ پہلے سے ایک شفاخانہ بقدرِ کفایت موجود ہو۔ یا کوئی ایسی سڑک بنانا جو دور والی سڑک کا بدل ہو سکے یا اس جیسا کوئی اور کام ہو تو ان امور کے لئے خرچ کا استحقاق مال کے وجود پر منحصر ہے عدم پر نہیں ۔ اگر بیت المال میں مال ہو تو ان چیزوں پر صرف کرنا ضروری ہوگا اور اگر نہیں ہے تو بیت المال پر فرض عائد نہیں ہوتا ۔ اور مسلمانوں پر بھی اس کے لئے مال کا دینا ضروری نہیں کیونکہ وہ مسلمانوں

پر واجب ہی نہیں ہوا۔

۶۔ یہ کہ اس کا مصرف ضروری اور لابدی طور پر مستحق ہو جیسے مسلمانوں پر کوئی مصیبت آن پڑے جیسے بھوک، طوفان، زلزلہ یا دشمن کا حملہ تو اس کا استحقاق وجودِ مال پر منحصر نہیں کیونکہ یہ حقوقِ لازمہ سے ہے خواہ مال موجود ہو یا نہ ہو۔ اگر ہو تو فی الحال صرف کر دینا ضروری ہے اور اگر نہ ہو تو مسلمانوں کے ذمہ ہے لہٰذا فوراً مسلمانوں سے مال جمع کیا جائے اور بیت المال میں جمع کر دیا جائے تاکہ وہ صرف کر سکے۔ اور اگر اس امر کا خوف ہو کہ مال جمع ہونے تک نقصان ہو جائے گا تو حکومت قرض لے لے اور اسے بیت المال میں رکھ دے اور فوراً مستحق جگہ پر خرچ کر دے پھر اس قرض کو جو کچھ مسلمانوں سے وصول کیا ہے اس سے ادا کر دے۔

حکومت کا میزانیہ

جمہوری حکومتیں ہر سال حکومت کا بجٹ بناتی ہیں۔ جمہوری حکومتوں میں بجٹ کا یہ مطلب ہے کہ بجٹ ایک قانون کے تحت بنایا جاتا ہے جس کا نام ہے، فلاں مال کا بجٹ۔ پارلیمنٹ اس کی تصدیق کر دیتی ہے اور بحث مباحثہ کے بعد سے قانون بنا دیتی ہے وہ بجٹ کی ہر دفعہ پر بحث کرتے ہیں اور ہر رقم کو ہر شعبہ کی بغور دیکھتے ہیں۔ اور ہر شعبہ کو ایسا کل تصور کیا جاتا ہے جس کے اجزاء علیحدہ علیحدہ نہیں ہو سکتے اس کے مجموعہ پر ووٹ لیا جاتا ہے ہر جزو پر نہیں لیا جاتا تو یا اس سارے کو قبول کر لیا جاتا ہے یا کل کو رد کر دیا جاتا ہے۔ اگرچہ بحث و مباحثہ کے وقت یہ ممکن تھا کہ ہر جزو پہ بحث کی جاتی اور ہر وہ رقم جو اس میں شامل ہے۔ اس پہ بحث کی جاتی بجٹ کا قانون چند دفعات سے مرکب ہوتا ہے۔ ان میں ایک دفعہ ہوتی ہے جو یہ ظاہر کرتی ہے کہ حکومت امسال کتنا خرچ کرے گی جس کے لئے بجٹ بنایا گیا ہے

اور ایک دفعہ ایسی ہوتی ہے جو یہ بتاتی ہے کہ اس مالی سال میں جس کے لئے بجٹ تیار کیا گیا ہے حکومت کی آمدنی کتنی ہوگی۔ اور کچھ دفعات ایسی ہوتی ہیں جو بعض کارخانوں کے مصارف کو پیش کرتی ہیں جس طرح کہ ان کی آمدنی کا بھی تخمینہ لگایا جاتا ہے اور کچھ دفعات ایسی ہوتی ہیں جو وزیر مال کو بعض اختیارات دیتی ہیں۔ اور ہر دفعہ میں ایک جدول ہوتا ہے جو میزانیہ کے ابواب پر مشتمل ہوتا ہے جس پر وہ شعبہ مشتمل ہوتا ہے خواہ وہ آمدنی سے متعلق ہو یا اخراجات سے۔ پھر ہر جدول میں اس کے مفردات رکھے جاتے ہیں یعنی وہ فصلیں جن پر یہ باب مشتمل ہوتا ہے پھر ہر فصل میں اجمالی رقوم رکھی جاتی ہیں۔ اس بنیاد پر بجٹ ہر سال بنایا جاتا ہے جن میں ہر سال حسبِ وقائع مختلف کچھ فروعی اختلاف ہوتا ہے یا بعض فروعی اختلافات حسبِ وقائع مختلفہ بین الدول ہوتے ہیں۔

رہی حکومتِ اسلامیہ تو اس میں کوئی سالانہ بجٹ نہیں رکھا جاتا حتیٰ کہ ہر سال کسی نئے قانون کا اضافہ کرنا پڑے نہ وہ بجٹ مجلسِ شوریٰ کے سامنے پیش کیا جاتا ہے نہ اس سے رائے لی جاتی ہے۔ یہ اس لئے کہ نظامِ جمہوری میں بجٹ اس کے قانون کا ایک باب ہے اور ان رقوم کے لئے جس پر وہ متضمن ہوتا ہے یہ قانون سال بھر کے لئے ہوتا ہے اور ان کے ہاں قانون کو پارلیمنٹ نافذ کرتی ہے۔ اسی لئے اُسے پارلیمنٹ کے سامنے پیش کیا جاتا ہے ان سب باتوں کی اسلامی حکومت کو ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ بیت المال کی آمدنی احکامِ شریعت کے تحت آتی ہے اور منصوص احکامِ شرعیہ کے تحت خرچ کی جاتی ہے۔ یہ سب کے سب احکامِ شرعی دائمی ہوتے ہیں لہٰذا آمدنی کے سلسلہ میں رائے کو کوئی دخل نہیں نہ اخراجات کے بارے میں مطلقاً۔ کیونکہ وہ دائمی ابواب ہیں جن میں دائمی شرعی احکام ہیں۔ یہ بیان تو بجٹ کے ابواب کے متعلق تھا اب رہا بجٹ کی فصلوں کا حال اور ان رقوم

کا جن پر ہر فصل مشتمل ہوتی ہے اور وہ مصارف جن میں ہر فصل کی یہ رقوم خرچ کی جاتی ہیں تو یہ سب خلیفہ کے اجتہاد اور اس کی رائے پر موقوف ہیں کیونکہ شریعت نے خلیفہ کو اختیار دیا ہے کہ وہ حالات کے مطابق جو مناسب ہو کرلے اور اس کا حکم واجب العمل ہے اس بنا پر اسلام میں کوئی گنجائش سالانہ بجٹ کی نہیں ہے جس طرح کہ جمہوری نظام کو ضرورت پڑتی ہے نہ اس کے ابواب کی نہ اُس کی فصلوں کی اور نہ فصلوں کے مفردات کی نہ ان رقوم کی جن کی یہ فصلیں اور ان کے مفردات محتاج ہیں۔ لہذا اسلامی حکومت میں کوئی سالانہ میزانیہ نہیں رکھا جاتا اگرچہ اس کا ایک دائمی بجٹ ہوتا ہے جس کی تجدید شریعت نے باعتبار آمد و خرچ کے کردی ہے اور خلیفہ کو اختیار دیدیا ہے کہ وہ اس کی فصلوں اور مفردات کا تعین کرے اور ان رقوم کا بھی جن کی ضرورت ہے جب بھی ضرورت لاحق ہو بغیر کسی مدتِ معینہ کے انتظار کے۔

زکواۃ

مالِ زکواۃ ان اموال کی ایک قسم ہے جو بیت المال میں رکھے جاتے ہیں لیکن وہ باقی قسم کے مالوں سے مختلف ہے۔ ٹیکس کی حیثیت سے بھی اور ٹیکس کی مقدار کی حیثیت سے بھی اور اپنے مصرف کی حیثیت سے بھی۔ تو بحیثیت ایک ٹیکس کے اس کی صورت یہ ہے کہ وہ صرف مسلمانوں سے لیا جاتا ہے غیر مسلم سے نہیں کیونکہ وہ ایک عام ٹیکس نہیں ہے بلکہ ایک قسم کی عبادت ہے اور ارکانِ اسلام سے ہے۔ اگرچہ وہ مال ہے مگر نماز، روزے اور حج کی طرح وہ روحانی قوت و قیمت رکھتا ہے۔ اس کی ادائیگی مسلمان پر فرض عین ہے۔ اور نہ وہ حسبِ ضروریاتِ حکومت وصول کیا جاتا ہے نہ مصلحتِ عامہ کے پیشِ نظر لیا جاتا ہے جیسے دوسرے مال امت سے بطور ٹیکس لئے جاتے ہیں بلکہ وہ ایک خاص قسم ہے جس کا ادا کرنا بیت المال کو ضروری ہے خواہ ضرورت درپیش ہو یا نہ ہو اور

اگر کسی مسلمان پر فرض ہو جائے تو اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی۔ یہ اس مسلمان پر واجب ہوتی ہے جو مالکِ نصاب ہو اور قرضوں اور ضروریات سے فاضل ہو۔ غیر مسلم پر واجب نہیں ہوتی نہ بچے اور مجنون پر بھی واجب ہوتی ہے کیونکہ نبی علیہ السلام سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا "جو شخص کسی یتیم کا متولی ہو تو چاہیئے کہ اس کے مال سے تجارت کرے اور یونہی نہ چھوڑ دے کہ سارا مال زکواۃ میں صرف ہو جائے یعنی ایسا نہ کرے کہ رفتہ رفتہ اس کا سارا مال زکواۃ کی نذر ہو جائے۔ چونکہ یہ فرد کے مالِ مملوک پر فرض ہوتی ہے اس لئے مالی عبادت ہے جسمانی نہیں۔

رہی وہ مقدار جو بطور ٹیکس لی جاتی ہے تو وہ نہ زیادہ ہوتی ہے نہ کم سونے چاندی اور سامانِ تجارت میں ربع عشر زکواۃ ہے اور مال کی معینہ مقدار سے بھی لی جاتی ہے جسے نصاب کہتے ہیں یا اس سے زیادہ پر۔ مقدارِ نصاب دوسو درہم چاندی اور بیس مثقال سونا ہے، ایک مثقال سونا ایک شرعی دینار کے مساوی ہوتا ہے جس کا وزن بیس قیراط ہے اگر نصاب سے کم ہو تو کچھ نہیں لیا جائے گا۔ خزانوں میں پانچواں حصہ ہے اور غلہ میں جیسے گیہوں وغیرہ اور مویشیوں میں جیسے اونٹ، گائے اور بکری میں فقہا نے مقدارِ نصاب بیان کر دی ہے اور وہ بھی جو لی جاتی ہے۔

زکواۃ کے مصارف اور اس کے خرچ کرنے کی راہیں محدود ہیں جو معروف ہیں لہٰذا وہ ان ہی اقسام میں صرف کی جائے گی جو آٹھوں مصارف اللہ تعالیٰ نے سورۃ توبہ میں ذکر کئے ہیں، انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیھا والمؤلفۃ قلوبھم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل۔" فقراء وہ لوگ ہیں جو مالوں کے مالک تو ہوتے ہیں مگر ان کے مال ان کے اخراجات کے لئے کافی نہیں ہوتے اور مساکین وہ ہیں جو کسی مال اور آمدنی کے مالک نہیں ہوتے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "او مسکینا ذا متربۃ۔" اور عاملین وہ ہیں جو اس کی وصولی، اور تقسیم کا کام کرتے ہیں۔ اور مؤلفۃ القلوب وہ ہیں جن کے

بارے میں حکومت خیال کرتی ہے کہ انہیں مالِ زکواۃ مل جائے گا تو وہ اسلام پر قائم رہیں گے اور رقاب سے مراد غلام ہیں جنہیں آزادی کے لئے مالِ زکواۃ دیا جاتا ہے یہ قسم اب موجود نہیں ہے مگر نادر۔ غارمین وہ لوگ ہیں جو اپنے قرض ادا کرنے سے عاجز ہیں۔ اور فی سبیل اللہ سے مراد جہاد ہے۔ جہاں کہیں قرآن میں فی سبیل اللہ مال کے خرچ کرنے کا ذکر آتا ہے اس کے معنی جہاد کے ہوتے ہیں۔ ابن السبیل وہ مسافر بے وسیلہ ہے۔ ان آٹھ کے علاوہ جائز نہیں کہ کسی اور پر زکواۃ کا مال صرف کیا جائے اسی طرح وہ حکومت کے اقتصادی کاموں میں صرف نہیں کیا جا سکتا۔ اگر آٹھوں مصارف زکواۃ میں کوئی بھی موجود نہ ہو تب بھی مالِ زکواۃ کسی دوسری مد میں خرچ نہیں کیا جا سکتا اسے بیت المال میں صرف کے لئے محفوظ کر دیا جائے گا تاکہ ضرورت کے وقت اسے صرف کیا جا سکے انہی آٹھوں مصرف میں یہ مال امام یا اس کے نائب کے سپرد کر دیا جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا"

حضرت ابوبکرؓ نے لوگوں سے زکواۃ کا مطالبہ کیا اور صحابہ نے اس معاملہ میں ان سے موافقت کی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان سے یہ نہیں دریافت کیا کہ آیا تم فقراء کو دیتے ہو یا نہیں جب ان لوگوں نے زکواۃ دینے سے انکار کر دیا تو آپ نے ان سے جہاد کیا۔ امام ہی زکواۃ کو مستحقوں پر خرچ کرتا ہے حتیٰ کہ اگر حاکم ظالم ہوں تب بھی انہی کو دی جائے گی۔

حضرت سہیبؓ بن ابی صالح سے روایت ہے وہ بیان کرتے ہیں کہ میں سعدؓ بن ابی وقاص کے پاس آیا تو میں نے کہا میرے پاس مال ہے جس کی زکواۃ نکالنا چاہتا ہوں اور ہمارے یہ حاکم آپ دیکھ ہی رہے ہیں کیسے ہیں تو میرے لئے کیا حکم ہے؟ تو انہوں نے فرمایا انہی کو دو پھر میں حضرت ابن عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے بھی یہی جواب دیا تو میں حضرت ابوہریرہؓ کے پاس گیا انہوں نے بھی یہی جواب دیا پھر میں حضرت ابو سعیدؓ کے پاس گیا تو انہوں نے بھی وہی جواب دیا۔ زکواۃ مطلقاً کافر کو نہیں دی جا سکتی خواہ وہ ذمی

ہو یا غیر ذمی کیونکہ نبی علیہ السلام نے فرمایا، جبکہ آپ حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف بھیج رہے تھے "انہیں بتا دینا کہ اللہ نے ان پر ان کے مالوں میں صدقہ فرض کیا ہے جو ان کے امیروں سے لے کر ان کے غریبوں کو دیا جائے گا" آپ نے فقراء پر صرف کرنے کی تخصیص کی جس طرح کہ اغنیاء پر وجوب کی تخصیص فرمائی البتہ کافر کو صدقہ نفل مطلقاً دیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "ویطعمون الطعام علی حبہ مسکینا ویتیما واسیراً" اس زمانے میں اسیر تو صرف کافر ہی ہوتا تھا۔

جزیہ

جزیہ ایک حق ہے جو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو کفار سے حکومت اسلامیہ کے سامنے جھک جانے کی وجہ دلایا۔ یہ ایک عام مال ہے جو سب کا سب رعیت کے مفاد میں خرچ کیا جا سکتا ہے۔ سال گزرنے پر واجب ہو جاتا ہے اس سے پہلے نہیں۔ نص قرآنی سے اس کا ثبوت ملتا ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں حتیٰ یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون "رسول علیہ السلام نے ہجر کے یہودیوں کو اسلام کی دعوت دی تھی جو ان میں سے اسلام لے آیا آپ نے قبول کیا اور جو نہ مانا اس پر جزیہ لگا دیا اور اس کا ذبیحہ اور نکاح حرام قرار دیا" یہ کفار سے لیا جائے گا جب تک کہ وہ کفر پہ باقی رہیں اور ہر فرد سے لیا جائے گا اس کے مال سے نہیں۔ جزیہ "جزاء" سے نکلا ہے گویا یہ ان کے کفر کی جزاء ہے اسی لئے جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائیں ان سے ساقط نہیں ہوتا اور اگر وہ قتال میں شرکت کریں تب بھی ساقط نہیں ہوتا کیونکہ یہ ان کی حمایت کی جزاء نہیں ہے۔ صرف اسی سے لیا جاتا ہے جو دینے پہ قادر ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ "عن ید" یعنی مقدرت سے۔ لہذا عاجز سے نہیں لیا جائے گا۔ اور صرف مردوں سے لیا جائے گا لہذا عورت یا بچے یا مجنون پر فرض نہیں حتیٰ کہ اگر کوئی عورت دار الاسلام

میں رہنے کے لئے آئے اس شرط پر کہ جزیہ ادا کرے گی اپنی اقامت کے بدلے میں تو اسے قبول کر لیا جائے گا اور اسے اجازت دیدی جائے گی مگر جزیہ نہیں لیا جائے گا جزیہ کی کوئی مخصوص مقدار نہیں ہے یہ امام کی رائے اور اجتہاد پر منحصر ہے بشرطیکہ اس شخص کی طاقت سے زیادہ ہو۔ حضرت ابی نجیح رضؓ سے روایت ہے کہ "میں نے حضرت مجاہد رضؓ سے دریافت کیا کیا بات اہلِ شام پر چار دینار ہیں اور اہلِ یمن پر ایک دینار؟ تو انہوں نے فرمایا یہ بات تونگری کی وجہ سے ہے" اگر کسی صاحب مقدرت پر جزیہ واجب ہوا اور پھر وہ تنگ دست ہو گیا تو اس پر قرض رہے گا اور تنگ دست قرض والے کا سا معاملہ کیا جائے گا یعنی خوشحالی تک اسے مہلت دی جائے گی۔

خراج

یہ وہ حق ہے جو اللہ نے مسلمانوں کو کافروں سے پہنچایا یا یہ وہ ٹیکس ہے جو اس زمین پر لگتا ہے جو مسلمانوں نے کفار سے لڑ کر یا بطور صلح حاصل کی ہو، لغتِ عرب میں خراج کرائے اور غلہ کو بولتے ہیں حضورؐ کا قول ہے "خراج اور عشر ارضِ مسلم میں جمع نہیں ہوتے" اعلانِ جنگ کے بعد جو زمین کفار سے بزورِ شمشیر لی گئی وہ خراجی زمین ہوگی اور اگر وہ فتح کے بعد اسلام لے آئیں تب بھی وہ سرزمین خراجی ہی رہے گی۔ زہریؒ نے بیان کیا ہے کہ رسول علیہ السلام نے ان لوگوں کے بارے میں جو اہل بحرین سے مسلمان ہو گئے تھے کہا" ان کا خون اور مال محفوظ ہے مگر زمین نہیں کیونکہ وہ مسلمانوں کا مالِ غنیمت ہے اس لئے کہ وہ ایسی حالت میں مسلمان نہیں ہوئے جبکہ وہ محفوظ تھے" یعنی جبکہ وہ مسلمانوں کی طرف سے مامون تھے۔ رہی اس خراج کی مقدار جو زمین پر لگایا جائے گا وہ اس کی پیداوار کے اعتبار سے ہوگا۔ اگر وہ زمین خراج لگانے کے وقت آباد ہو تو اس کی پیداوار کا لحاظ کیا جائے گا۔ اس طرح کہ نہ مالک کو نقصان

پر نہ مزارع کو کیونکہ بعض اطراف میں ہر جریب پر ایک قفیز اور ایک درہم لگایا گیا تھا اور بعض اطراف میں اس کے خلاف اور شام میں اس کے خلاف کیا گیا تھا لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر زمین کی اس کی پیداوار سے تخمین کی گئی۔ جب خراج پیداوار کے مطابق مقرر کر دیا جائے تو اسی طور پر وصول کیا جائے۔ اگر خراج باعتبار مساحتِ زمین کے لگایا جائے گا تو ہر سال قمری کے اختتام پر لیا جائے گا کیونکہ شرعاً یہی سال معتبر ہے اور اگر زراعت کے اعتبار سے لگایا جائے گا تو ہر شمسی سال کے اختتام پر وصول کیا جائے گا کیونکہ اسی سال پر بارشیں ہوتی ہیں اور کھیتی بوئی جاتی ہے۔ اور اگر بٹائی کا حساب ہوگا یعنی پیداوار کے حساب سے تو کھیتی کی تکمیل و تصفیہ پر لگے گا۔ امام کو اختیار ہوگا کہ ان تینوں صورتوں میں سے جسے زیادہ مناسب سمجھے اسے اختیار کرے خواہ مساحت اراضی کے اعتبار سے، خواہ زراعت کے اعتبار سے یا پیداوار کے اعتبار سے۔ اگر زمین میں ایسی اصلاحات کی جائیں کہ ان سے پیداوار بڑھ جائے یا ایسے حوادثات رونما ہو گئے کہ پیداوار کم ہو گئی تو غور کیا جائے گا۔ اگر یہ زیادتی مزارع کے عمل سے پیدا ہوئی ہے جیسے اس نے کنواں کھودا ہو یا نہر کاٹ کر پانی لایا ہو تو کوئی اضافہ نہیں کیا جائے گا اور اگر کمی مزارع کے عمل سے ہو جیسے چشمے کو برباد کر دینا یا کنوئیں کو بیکار چھوڑ دینا تو کمی نہیں کی جائے گی اور اسے خراب کردہ چیز کی اصلاح کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر کمی زیادتی حکومت کی طرف سے ہو جیسے حکومت نے کنواں کھود دیا ہو یا کنوؤں اور نہروں کو بیکار چھوڑ دیا ہو تو زیادتی پیداوار کی صورت میں اضافہ کیا جا سکتا ہے اور کمی کی صورت میں کمی کرنا لازم ہے۔ اور اگر کمی یا زیادتی فطری اسباب سے ہو جیسے آندھیاں درخت گرا دیں یا طوفان آ جائے تو بقدرِ برداشت خراج لیا جائے گا اس طرح کہ کسی پر ظلم نہ ہو۔ خراج کا ایک مدتِ معینہ کے لئے اندازہ کیا جائے گا دائمی طور پر نہیں۔ اور اس مدت کے ختم ہو جانے پر نئی مدت کے لئے نیا اندازہ کیا جائے گا۔

ٹیکس

وہ مواد جو شریعت نے بیت المال کے لئے متعین کیا ہے وہ رعیت کے حالات اور مصالح کے لئے کافی ہے اور کسی قسم کے ٹیکس بالواسطہ یا بلاواسطہ لگانے کی ضرورت نہیں رہتی لیکن اس کے باوجود احتیاطاً شریعت نے امت کی ضروریات کی دو قسمیں رکھی ہیں۔ بعض وہ ضروریات ہیں جو تمام مسلمانوں پر فرض کی ہیں اور بعض وہ ہیں جو بیت المال پر فرض کی ہیں یعنی بیت المال کی مستقل آمدنیوں پر اور حکومت کو حق دیا ہے کہ ان کی ضروریات کے پورا کرنے کے لئے ان سے مال حاصل کرے اس بنا پر ٹیکس ان چیزوں سے ہے جو اللہ نے مسلمانوں پر ان کی مصالح کے پورا کرنے کے لئے فرض کر دیئے ہیں اور امام کو ان پر والی بنا دیا ہے کہ یہ مال حاصل کرے اور اپنی رائے کے مطابق خرچ کرے۔ اس کا نام ٹیکس رکھنا درست ہے جس طرح کہ اُسے مالِ مفروض یا اس قسم کا کوئی اور نام دیا جاسکتا ہے اور ان آمدنی کی مدوں کے علاوہ جن پر شریعت نے تصریح کر دی ہے جیسے جزیہ و خراج اور ان کے علاوہ جو اللہ نے مسلمانوں پر اپنی مفروضہ ضروریات کے پورا کرنے کے لئے فرض کر دی ہیں جیسے مدرسے اور سڑکیں، ان سے ٹیکس نہیں لیا جائے گا لہٰذا محکموں یا شعبوں یا کسی مصلحت کے لئے ٹیکس نہیں لیا جائے گا۔ رہا چنگی ٹیکس تو وہ لگائے گئے ٹیکسوں میں شامل نہیں ہے بلکہ یہ تو بین الدول ایک معاملہ ہے کہ جیسے دوسری حکومتیں ہمارے ساتھ کرتی ہیں ہم بھی ان کے ساتھ ایسا ہی کرتے ہیں نہ یہ ایسا ٹیکس ہے جو بیت المال کی کفایت کے لئے کیا جاتا ہے۔ شریعت نے اس کا نام مکوس رکھا ہے اور مسلمانوں اور ذمیوں سے لینے کو منع کر دیا ہے۔ کیونکہ سوائے اس ٹیکس کے جو شریعت نے فرض کئے ہیں اور کوئی ٹیکس لینا جائز نہیں۔ کیونکہ مسلمان کے مال سے کوئی ٹیکس نہیں لیا جاسکتا۔ سوائے ان حقوق کے جن کی شرعی دلائل نقلیہ نے تشریح کر دی ہے اور

اور کوئی ایسی دلیل نہیں ملتی جو مسلمان سے ٹیکس لینے کو جائز قرار دیتی ہو سوائے ان کے جن کا بیان گزر چکا۔ رہے غیر مسلم تو ان سے کوئی ٹیکس نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ ضروریات کا پورا کرنا اللہ تعالیٰ نے صرف مسلمانوں پر فرض کیا ہے لہذا ٹیکس صرف مسلمانوں سے لیا جائے گا، غیر مسلم سے نہیں ان سے تو صرف جزیہ لیا جائے گا۔ اور خراج مسلم و غیر مسلم سے خراجی زمین پر لیا جائے گا۔ رہی یہ بات کہ مسلمانوں سے کیسے ٹیکس لیا جائے گا تو وہ ان کے اخراجات کو نکال کر لیا جائے گا جسے شرعاً غنا کہا جاتا ہے۔

غنا وہ ہے کہ اس کی اساسی اور کمالیاتی ضروریات سے حسبِ معروف فاضل ہو۔ کیونکہ فرد کا نفقہ وہ ہے جو اس کی تمام ضروریات کو اس کی زندگی اور ماحول کے مطابق حسبِ عرف پورا کر سکے۔ اس کی تمام لوگوں کے لئے کوئی عام مقدار معین نہیں کی جا سکتی بلکہ ہر شخص کے لئے اس کے معیارِ زندگی کے مطابق ہو گا۔ لہذا اگر اس جیسا آدمی موٹر کار اور خادم کا محتاج ہو گا تو اس کا اندازہ اس مقدار سے لگایا جائے گا جو ان دونوں سے زیادہ ہو گی اور اگر اسے بیوی کی ضرورت ہو گی تو ازدواجی زندگی کے لئے جو رقم مطلوب ہو گی اس سے زیادہ کے ساتھ اندازہ لگایا جائے گا۔ علیٰ ہذا القیاس۔ اگر اس کا مال ان ضروریات سے زیادہ ہے تو اس سے ٹیکس لیا جائے گا اور اگر نہیں تو نہیں کیونکہ وہ مستغنی نہیں رہ سکتا لہذا اس پر ٹیکس واجب نہیں ہو گا ٹیکس اس لئے نہیں لگائے جائیں گے کہ دولت کی بہتات سے کسی کو روک دیا جائے یا اسے مستغنی نہ ہونے دیا جائے کیونکہ اسلام تونگری سے نہیں روکتا۔ نہ ٹیکسوں کے وصول کرنے کے لئے کسی اقتصادی مصلحت کا اعتبار کیا جائے گا بلکہ ٹیکس صرف ان ضروریات کے پورا کرنے کے لئے لگایا جائے گا جو مطلوب ہوں اور بیت المال کا مال ان کے لئے کافی نہ ہو لہذا بقدرِ اخراجات ٹیکس لگایا جا سکتا ہے اور رعایا کی ضروریات اور مسلمانوں کے ٹیکس ادا کرنے کی قدرت کو ملحوظ رکھا جائے گا۔ مال کے بڑھاؤ یا گھٹاؤ

کی نسبت کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ سارے مسلمانوں پر ایک ہی نسبت سے لگایا جائے گا یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ کس سے کس مقدارِ مال کی نسبت سے لیا گیا۔ اور اس نسبت کا اندازہ عدل کے لحاظ سے ہوگا کیونکہ ٹیکس تو اس طرح لیا جا سکتا ہے کہ جس سے لیا جائے وہ غنی و مستغنی رہے۔ اور اس مال پر لیا جائے گا جو ضروریات سے زیادہ ہوگا آمدنی پر نہیں رأس المال، نفع اور آمدنی میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ سارے مال سے لیا جائے گا۔ صنعت و حرفت و زراعت کے آلات و زمین کو رأس المال میں شمار نہیں کیا جائے گا۔

تقسیم دولت

اسلام نے انفرادی ملکیت کو حلال قرار دے دیا ہے مگر کیفیتِ ملکیت کو محدود کر دیا ہے فرد کو اجازت دے دی ہے کہ اپنی ملکیت میں تصرف کرے مگر کیفیتِ تصرف کو متعین کر دیا ہے۔ افرادِ انسانی کے عقلی و جسمانی قویٰ کے فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔ لہذا عاجز کی اعانت کی ہے۔ اور محتاج کی کفالت کی ہے اور اسے امیروں کے مال میں فقیروں اور مسکینوں کا حق قرار دیا ہے۔ جس چیز سے مجتمع مستغنی نہیں ہو سکتا اسے ملکیتِ عامہ قرار دے دیا ہے کہ کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ اس کا مالک بنے یا اپنے یا کسی دوسرے کے لئے اسے محفوظ کرے جس طرح کہ حکومت کے لئے توفیرِ ثروت و خدماتِ رعیت کی مسؤلیت قرار دی ہے اور حکومت کے لئے مباح کر دیا ہے کہ وہ ایسی چیزوں کے بارے میں اپنی خصوصی ملکیتِ قائم رکھے۔

اس طرح اسلام ہر فرد کی زندگی کا ضامن ہے اور مجتمع کے لئے ضامن ہے کہ وہ آپس میں متحد رہے اور افرادِ رعایا کی مصالح اور مفادِ عامہ کا ضامن ہے اور حکومت کے لئے ضامن ہے کہ اپنی اقتصادی مسؤلیتوں کو پوری قدرت کے ساتھ پورا کر سکے مگر یہ تب ہی ممکن ہے جبکہ مجتمع ایسی وضع قائم رکھے کہ تمام افرادِ رعیت کے لئے فرداً فرداً

دولت کی بہتات رہے اور سارے افرادِ رعیت احکامِ شریعت کے نفاذ پر قائم رہیں لیکن اگر مجتمع میں افراد کے درمیان ضروریات کے پورا کرنے میں بہت زیادہ تفاوت ہو جیسا کہ آج کل کئی اسلامی دنیا میں ایسا ہی ہے تو ضروری ہے کہ ان کے درمیان کسی جدید طریقہ سے توازن قائم کیا جائے کہ وہ اپنی اپنی ضروریات خوبی سے پورا کر سکیں۔

اسی طرح جبکہ لوگوں کے ذہنوں میں احکامِ شریعت کی تطبیق سے انحراف پیدا ہو جائے بنا بر ان کی فہم سقیم کے یا کسی مفاد کی وجہ سے یا حکومت کی بدانتظامی ہو یا مجتمع کی ڈگر ہی بدل جائے اور نفسانیت و انانیت پیدا ہو جائے اور انفرادی ملکیت میں سوئے تصرف پیدا ہو جائے لہذا تقسیم دولت میں بدنظمی پیدا ہو جائے۔ لہذا ضروری ہے کہ افرادِ مجتمع میں توازن کی حفاظت کی جائے اور توازن پیدا کیا جائے۔

دونوں حالتوں میں تقسیم دولت میں خرابی پیدا ہوتی ہے دو وجوہات سے یا تو یہ کہ دولت صرف امیروں کے درمیان ہی دورہ کرتی رہے یا یہ کہ دولت کو لوگوں سے روک دیا جائے اور مجتمع سے اسے بند کر دیا جائے۔ اسلام نے ان دونوں کا علاج کیا ہے اور ایسے شرعی احکام وضع کئے جو سارے لوگوں میں دولت کو گھماتے رہیں اور جب بھی توازن بگڑے تو پھر تقسیم دولت کو دہرایا جائے۔ جس طرح کہ ایسے شرعی احکام وضع کئے ہیں جو سونے چاندی کے ذریعہ تبادل میں رکاوٹ اور ذخیرہ کرنے کو روکتے ہیں اور لوگوں کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ انہیں مجتمع کے درمیان باہر لائیں اس طرح اسلام فاسد مجتمع کا علاج کرتا ہے اور منحرف یا مائل بانحراف مجتمع کا مداوا کرتا ہے اور تمام افرادِ رعیت کے لیے فرداً فرداً کثرتِ دولت کے لئے کام کرتا ہے تاکہ ہر شخص اپنی اساسی ضروریات کو پوری طرح پورا کر سکے۔ اور اس کے آگے راہیں کھول دیتا ہے کہ وہ اپنی غیر اساسی ضروریات کو بقدرِ استطاعت پورا کر سکے۔

اقتصادی توازن

مجتمع میں اقتصادی توازن کے لئے اسلام نے تمام افرادِ رعیت کے درمیان مال کے تداول کو واجب کر دیا ہے اور ایک طبقہ کے اندر راس کے محصور رکھنے کو منع کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم" تو جب مجتمع ضروریات کے بارے میں افراد کے درمیان بے توازنی کیفیت میں مبتلا ہو اور نئے سرے سے تعمیر کی ضرورت ہو۔ یا یہ تفاوت احکامِ اسلام کے چھوڑ دینے یا تساہل سے پیدا ہوا ہو تو حکومت کا یہ فرض ہو گا کہ توازن کو مجتمع میں پیدا کرے کہ اپنی ملکیت کے مال سے رعایا کو دے ان لوگوں کو جو ضروریات پوری نہیں کر سکتے حتیٰ کہ ان کے لئے کافی ہو جائے اور حتیٰ کہ ضروریات کے پورا کرنے میں توازن قائم ہو جائے۔ حکومت کا فرض ہو گا کہ وہ منقولہ اور غیر منقولہ جائیداد عطا کرے کیونکہ عطیات سے مقصود صرف وقتی ضروریات کا پورا کرنا ہی نہیں ہے بلکہ مقصود وسائل کی تکثیر ہے ایسی ملکیت کی تکثیر کے ذریعہ جو ضروریات کو پورا کر دے۔ اور اگر حکومت مال کی مالک نہ ہو یا اسکے اموال توازن پیدا نہ کر سکیں تو اسے حق نہیں پہنچتا کہ وہ لوگوں کے مال کی مالک بنے لہٰذا توازن پیدا کرنے کے لئے ٹیکس نہیں لگا سکتی کیونکہ یہ ایسے امور سے نہیں ہے جو سارے مسلمانوں پہ فرض ہو بلکہ حکومت کو چاہیئے کہ وہ ٹیکسوں کے علاوہ کوئی اور صورت تکثیرِ مال کے لئے اختیار کرے جیسے مالِ غنیمت اور ملکیتِ عامہ حتیٰ کہ توازن پیدا ہو جائے۔ اس طرح جب کبھی حکومت مجتمع میں اقتصادی طور پہ عدمِ توازن دیکھے تو اس خلل کو اہلِ ضرورت کو بیت المال سے عطیات دے کر دور کرے۔ اگر بیت المال میں مال موجود ہو جو اس کے پاس مالِ غنیمت یا املاکِ عامہ سے آیا ہو کیونکہ نبی علیہ السلام نے جب مہاجرین و انصار کے درمیان تفاوتِ مالی دیکھا تو مہاجرین کو وہ اموالِ غنیمت

دے جو بنی نضیر سے حاصل ہوئے تھے تاکہ اقتصادی توازن پیدا ہو سکے۔ روایت ہے کہ جب آپ نے صلحاً بنو نضیر پر فتح حاصل کر لی اور یہود کو وہاں سے جلا وطن کر دیا تو نبی علیہ السلام سے مسلمانوں نے درخواست کی کہ ہم پر تقسیم کر دیں تو یہ آیت اتری۔ "ما افاء اللہ علی رسولہ من اہل القریٰ"، تو اللہ تعالیٰ نے نبی علیہ السلام کو بنو نضیر کے مالوں کے بارے میں اختیار دے دیا کہ جیسے چاہیں کریں تو آپ نے انہیں مہاجرین کے درمیان تقسیم کر دیا اور انصار کو کچھ نہ دیا سوائے دو نفر کے، ایک ابو دجانہ سماک بن خرشہ اور سہل بن حنیف کیونکہ یہ دونوں مہاجرین کی طرح فقیر تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے انصار سے فرمایا اگر تم چاہو تو مہاجرین پر اپنے گھر اور مال تقسیم کر دو اور ہم تمہیں مال غنیمت ایسے ہی دوں جیسے انہیں دیا۔ اور اگر تم چاہو تو غنیمت تمہارے لئے ہو اور تمہارے گھر اور مال تمہارے لئے رہیں انہوں نے عرض کی نہیں بلکہ ہم انہیں اپنے گھر اور مال دیں گے اور غنیمت میں شرکت نہیں کریں گے۔ تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی " ویؤثرون علیٰ انفسہم ولو کان بھم خصاصۃ" آیت اس بارے میں صریح ہے کہ مال غنیمت فقراء مہاجرین کا حق اللہ تعالیٰ نے قرار دے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القریٰ فللہ وللرسول ولذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل کی لایکون دولۃ بین الاغنیاء منکم وما آتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا واتقوا اللہ ان اللہ شدید العقاب، للفقراء المھاجرین الذین اخرجوا من دیارھم واموالھم یبتغون فضلاً من اللہ ورضوانا وینصرون اللہ ورسولہ اولئک ھم الصادقون"۔

تو اللہ تعالیٰ کا قول "کی لایکون دولۃ بین الاغنیاء منکم" یعنی تاکہ صرف اغنیاء کے ہاتھوں میں دولت نہ گھومنے لگے۔ دولۃ لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو قوم کے

درمیان ان کے ہاتھوں میں گھومتی ہو اور وہ اس مال کو بھی کہتے ہیں جو لوگوں کے ہاتھوں میں گردش کرتا ہو۔ یعنی تاکہ وہ مالِ غنیمت جس کا یہ حق ہے کہ فقراء کو دیا جائے تاکہ وہ اس کے ساتھ اپنی زندگی گزار سکیں تونگروں کے ہاتھوں میں نہ پڑ جائے اور گردش نہ کرنے لگے۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول " للفقراء المہاجرین " اللہ تعالیٰ کے اس قول " لذی القربیٰ والیتامیٰ والمساکین وابن السبیل " سے بدل ہے۔ گویا یہ کہا گیا کہ ان چار سے مراد فقراء مہاجرین ہیں جن کی ایسی صفت ہے۔

بنو نضیر کے مالِ غنیمت کے ساتھ جو کچھ کیا گیا جبکہ وہ تمام مسلمانوں کے بیت المال سے تھا اس کے ساتھ فقراء کو خاص کیا گیا اور امیروں کو محروم کیا گیا تاکہ ان کے درمیان ضروریات کے پورا کرنے میں توازن قائم رہے۔ ایسا ہی بیت المال کے مال کے ساتھ کیا جائے گا جبکہ یہ مال ان مالوں سے نہ ہو جو مسلمانوں سے جمع کیا جاتا ہے جیسے مالِ غنیمت اور اموالِ ملکیتِ عامہ کے مال۔ اگر مال مسلمانوں سے جمع کردہ ہو تو وہ توازن قائم رکھنے کے لئے خرچ نہیں کیا جائے گا۔ اور ایسا ہر زمانے میں کیا جا سکے گا۔ کیونکہ اعتبار عمومِ لفظ کا ہے خصوصیتِ سبب کا نہیں لہذا خلیفہ کا فرض ہے کہ وہ فقراء کو عطیات دے کر اقتصادی توازن پیدا کرے بیت المال کے ان مالوں سے جو تمام مسلمانوں کے لئے ہوتے ہیں تاکہ اس عطیہ کے ذریعہ اقتصادی توازن پیدا ہو سکے مگر یہ بیت المال کے مستقل اخراجات سے نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص حالت کا مخصوص اموال کے ساتھ معالجہ ہے۔

سونے اور چاندی کی ذخیرہ اندوزی

تقسیم دولت کی خرابی تمام عالمی حکومتوں میں ان حقائق ثابتہ سے ہے جو روزانہ کی زندگی سے برملا ظاہر و باہر ہے جس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں اور ضروریات کے پورا کرنے میں انسان جو اس تفاوت کی وجہ سے تکالیف برداشت کر رہا ہے۔ اس کے ثبوت و اظہار کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ یہ تفاوت شدید اور بدترین صورت میں سب کے سامنے ہے، راس المالی نظام نے اس کے علاج کی کوشش کی مگر کامیاب نہ ہوا۔ اور رأس المالی اقتصادی جب آمدنی کی تقسیم کے نظریہ سے بحث کرتے ہیں تو شخصی آمدنی کی تقسیم پر بالکل نظر نہیں ڈالتے۔ اور شماریات کو پیش کر دینے پر اکتفاء کرتے ہیں۔ بغیر اس کے کہ ان کا کوئی علاج تجویز کریں یا ان پر کوئی نوٹ لکھیں۔ اشتراکیوں نے تقسیم کی ناہمواری کا علاج سوائے اس کے اور کچھ نہ پایا کہ انہوں نے مقداراً ملکیت کی تحدید کر دی۔ اور کمیونسٹوں نے اس کا علاج ملکیت کو بالکل ختم کر دینا قرار دیا۔ رہا اسلام تو وہ حسن تقسیم کا ضامن ہے۔ ملکیت کی تحدید کی کیفیت اور کیفیتِ تصرف سے اور ان لوگوں کو دینے کے بارے میں جو کم استعداد والے ہیں تاکہ وہ جن لوگوں کے ساتھ زندگی گزار رہے ہیں ان کے کچھ قریب ہو جائیں کیونکہ اسلام نے ضروریات کے پورا کرنے کے بارے میں لوگوں کے درمیان قربت پیدا کر دی ہے۔ اس طرح اسلام نے بد تقسیمی کی اصلاح کر دی ہے۔ لیکن باوجود ایفائے حاجات افراد کے تقارب کے بعض افراد کے پاس بڑی بڑی دولتیں پائی جاتی ہیں۔ اسلام نے لوگوں کے درمیان ملکیت میں تقارب کو فرض قرار نہیں دیا بلکہ ہر فرد کا دوسرے استغناء اپنی معروف ضروریات میں اپنے نفس کے اعتبار سے اسے ضروری قرار دیا ہے "بہترین صدقہ وہ ہے جو مستغنی رہنے کے باوجود ہو۔ یہ بڑی بڑی دولتیں اصحابِ دولت کے لئے ذخیرہ کرنے کو دفن کر دیتی ہیں اور بڑی بڑی آمدنیوں کے اکتساب کا ذریعہ بنتی ہیں۔ لہذا بڑے بڑے سرمائے موجود رہتے ہیں۔ جہاں کہیں بھی مال کی

کثرت ہوتی ہے کیونکہ مال کو مال ہی کھینچتا ہے۔ اگرچہ کوشش کو اکتسابِ ثروت میں بڑا دخل ہوتا ہے اور مال بارآور کرنے کی بڑی بڑی فرصتیں اور سہولتیں ملتی ہیں۔ تو ان سے اقتصاد کے لئے کوئی خطرہ نہیں بلکہ برعکس مجتمع کے لئے ثروت اقتصادی بڑھتی ہے۔ جس طرح کہ فرد کی بھی بڑھتی ہے لیکن خطرہ دراصل ان بعض افراد کی طرف سے پیدا ہوتا ہے جو اصحابِ ثروت کثیر نقود جمع کر لیتے ہیں۔ لہٰذا آمدنی کا معیار نقود کے خزانہ کر لینے سے گر جاتا ہے اور بے روزگاری پھیل جاتی ہے اور لوگ فقر وفاقہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا نقود کو خزانہ کرنے والوں کا مداوا ضروری ہے کیونکہ نقود مالوں کے درمیان ذریعہ مبادلہ ہیں اور مال اور محنت کے درمیان اور محنت اور محنت کے درمیان بھی۔ کیونکہ یہی مبادلہ کا مقیاس ہیں۔ تو جب نقدی بازار سے غائب ہو جائے اور لوگوں کے ہاتھوں تک نہ پہنچے تو مبادلہ ختم ہو جاتا ہے لہٰذا اقتصادی چکر کھڑا ہو جاتا ہے! اور جس قدر یہ ذریعہ کثرت سے ہوتا ہے اسی قدر عمل لوگوں کے درمیان آگے بڑھتا ہے۔

اس کی وجہ سے ہے کہ جو بھی آمدنی کسی شخص کی ہوتی ہے یا کسی سوسائٹی کی ہوتی ہے اس کا منبع دوسرا شخص ہوتا ہے یا دوسری سوسائٹی ہوتی ہے۔ تو وہ مال جو حکومت بطور ٹیکس وصول کرتی ہے وہ حکومت کی آمدنی ہے لیکن وہ لوگوں کے خرچ کرنے سے ملتی ہے۔ اور وہ اخراجات جو حکومت ملازموں، اسکیموں اور لشکریوں کی تنخواہوں وغیرہ پر خرچ کرتی ہے وہ ان لوگوں کی آمدنی ہے اور خرچ حکومت کا ہے۔ اور وہ اخراجات جو تنخواہ دار اور فوجی وغیرہ خرچ کرتے ہیں وہ ان لوگوں کی آمدنی ہے جن سے سامان خریدا جاتا ہے۔ جیسے مالک مکان، گوشت فروش، سبزی فروش اور تاجر وغیرہ علیٰ ھذا القیاس ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

تو مجتمع میں لوگوں کی آمدنیاں اور ان کے اجمالی اخراجات ایک گول چکر کی صورت

میں گھومتے رہتے ہیں تو جب کوئی شخص نقدی کو خزانہ کر لیتا ہے۔ تو اس نے بازار سے نقود کو کھینچ لیا اور یہ بات تب ہی پیدا ہوتی ہے کہ وہ کم خرچ کرتا ہو لہذا لازماً دوسروں کی آمدنی کم ہو جاتی ہے جنہیں وہ دیتا ہے یا جن سے وہ اپنی خزانہ کردہ نقدی کا تبادلہ کرتا ہے۔ لہذا پیداوار کم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ سامان کی خریداری کم ہو گئی۔ اور اس سے بے روزگاری پیدا ہو جاتی ہے اور فی الجملہ اقتصاد گر جاتا ہے۔ اس طرح نقدی کا خزانہ کرنا لازماً بے روزگاری پیدا کرتا ہے اور اقتصاد کو گراتا ہے کیونکہ لوگوں کی آمدنی کم ہو جاتی ہے۔

مگر جس بات کا جاننا ضروری ہے یہ ہے کہ یہ بات نقدی کے خزانہ کرنے سے ہوئی ہے۔ جمع کرنے سے نہیں کیونکہ جمع کرنے سے عمل کا چکر موقوف نہیں ہو جاتا جو چیز اسے کھڑا کر دیتی ہے وہ ہے خزانہ کرنا۔ خزانہ کرنے اور جمع کرنے میں یہ فرق ہے کہ خزانہ کرنا یہ ہے کہ نقد پر نقد بغیر کسی ضرورت کے تہہ بہ تہہ جمع کر دیا جائے لہذا یہ بازار سے نقدی کا روک لینا ہوا اور جمع کرنا یہ ہے کہ نقدی کو ضروریات کے لئے جمع کیا جائے جیسے کوئی نقدی اس لئے جمع کرتا ہے کہ گھر بنائے یا شادی کرے یا کارخانہ خریدے یا تجارت کھولے وغیرہ۔ تو اس قسم کا جمع کرنا بازار پر اثر انداز نہیں ہوتا نہ عمل کے چکر پر اثر ڈالتا ہے۔ کیونکہ یہ حبس مال نہیں ہے بلکہ یہ تو خرچ کرنے کے لئے جمع کرنا ہے لہذا وہ خرچ کی جگہ پر گردش کرے گا۔ لہذا جمع کرنا خطرناک نہیں۔ خطرہ تو نقدی کے خزانہ بنانے میں ہے۔ یعنی بلا ضرورت تہہ بہ تہہ نقدی کو رکھ چھوڑنا۔

اسلام نے سونے چاندی کے ذخیرہ کرنے کی اجازت دی ہے کیونکہ یہ ضرورت کے لئے نقدی کا جمع کرنا ہے لہذا مکاتب کو اجازت دی ہے کہ وہ کام کرے اور نقدی کو تہہ بہ تہہ جمع کرے تاکہ جو کچھ اس کے ذمہ اپنے آقا کو آزادی

حاصل کرنے کے لئے دیتا ہے وہ دے سکے اور مرد کو اجازت دی ہے کہ وہ تہہ بتہہ نقدی جمع کرے تاکہ جس عورت سے شادی کرے اسے مہر دے سکے اور اجازت دی ہے کہ مال جمع کرے تاکہ حج کر سکے اور مجموعہ زر و سیم پر سوائے زکوٰۃ کے اور کوئی ٹیکس مقرر نہیں کیا بشرطیکہ وہ نصاب کو پہنچ جائے اور اس پر سال گزر جائے۔

جب یہ آیت نازل ہوئی کہ سونا چاندی جمع نہ کیا جائے تو اس دور میں یہ دونوں ذریعۂ مبادلہ و مقیاسِ محنت و عمل تھے اور منفعت مال میں ہوتی ہے خواہ وہ سکہ کی صورت میں ہو جیسے درم و دینار یا نہ ہو جیسے ڈھلی ہوئی چاندی اور سونا لہٰذا جو نہی ہے وہ سونے چاندی کے ذریعۂ مبادلہ ہونے کے بارے میں ہے۔

رہا سونے چاندی کا خزانہ کرنا تو اسلام نے اسے حرام قرار دیا ہے صراحۃً اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم۔" تو عذاب الیم کی یہ وعید ان لوگوں کے لئے ہے جو سونا چاندی کو خزانہ کرتے ہیں اور یہ ظاہر دلیل ہے کہ شارع نے خزانہ بنانے سے روکنے کی سخت تاکید کی ہے لہٰذا سونے چاندی کو خزانہ بنانا حرام ہے۔

آیت عام ہے ہر قسم کے سونے کو شامل ہے خواہ وہ نقد ہو یا پگلا ہوا یا زیور گو حدیث نے زیور کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ ابوداؤد نے ثابت بن عجلان عن عطاء عن ام سلمہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "میں سونے کا زیور پہنا کرتی تھی میں نے رسول اللہ سے عرض کی یا رسول اللہ کیا یہ کنز ہے؟ فرمایا اگر لائق زکوٰۃ ہے تو زکوٰۃ دو تو پھر کنز نہیں ہے"۔ تو یہ حدیث عموم آیت کی تخصیص کرتی ہے علاوہ ازیں اگر حدیث صحیح بھی ہو اگرچہ متواتر ہو تو وہ آیت کو منسوخ نہیں کر سکتی کیونکہ احادیث نبویہ آیاتِ قرآن کو منسوخ نہیں کر سکتیں اگرچہ متواتر کیوں نہ ہوں اس لئے کہ قرآن قطعی الثبوت ہے لفظاً اور معناً اور ہم اس کے الفاظ اور معانی کے پابند ہیں۔ بخلاف حدیث

متواتر کے کہ وہ قطعی الثبوت ہے معناً نہ کہ لفظاً اور ہم اس کے الفاظ کے پابند نہیں لہذا قرآن کو احادیث سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا اگرچہ وہ متواتر ہوں تو حدیث احاد جیسے حدیثِ ام سلمہ آیت کے لئے کیسے ناسخ ہو سکتی ہے جو کہ قطعیۃ الثبوت اور قطعیۃ الدلالۃ ہے ؟

(۲) امام طبری نے ابو امامہ باہلی کی سند سے ذکر کیا ہے کہ اصحابِ صفہ سے کوئی صحابی وفات پا گئے۔ ان کی چادر سے ایک دینار نکلا تو رسول اللہ نے فرمایا کہ ایک داغ، پھر دوسرے کا انتقال ہوا تو دو دینار پائے گئے تو فرمایا دو داغ۔ یہ اس لئے فرمایا کہ وہ دونوں صدقہ پر گزارہ کرتے تھے اور ان دونوں کے پاس سے سونا نکلا۔ ایک دینار اور دو دینار نصاب کو نہیں پہنچتے کہ ان سے زکوۃ نکالی جائے۔ تو رسول اللہ کا یہ فرمانا "داغ اور دو داغ" اس اعتبار سے ہے کہ آپ نے انہیں خزانہ شمار کیا اگرچہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوئی۔ یہ اشارہ ہے اس آیت کی طرف جو خزانہ کرنے کے بارے میں ہے۔ یوم یحمی علیہا فی نار جہنم فتکوی بہا جباہم وجنوبہم

(۳) آیت کی نص سے دو باتوں پر وعید ہے۔ ایک مال کا خزانہ بنانا اور دوسرے عدم انفاق فی سبیل اللہ۔ یعنی جو لوگ سونا چاندی خزانہ کرتے ہیں اور انہیں راہِ خدا میں خرچ نہیں کرتے انہیں عذابِ الٰہی کی بشارت دیجئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جس نے خزانہ نہیں کیا۔ مگر راہ خدا میں خرچ نہیں کیا اسے بھی وعید شامل ہے اور جس نے خزانہ کیا اور راہ خدا میں خرچ کیا اسے بھی وعید شامل ہے۔ قرطبی فرماتے ہیں۔ "کیونکہ جس نے خزانہ نہیں کیا اور انفاق فی سبیل اللہ بھی نہیں کیا تو ضروری ہے کہ وہ بھی ایسا ہی ہو۔" آیت میں جو فی سبیل اللہ کا لفظ آیا ہے اس سے مراد جہاد ہے کیونکہ انفاق کے ساتھ اسی کا ذکر ہے۔ فی سبیل اللہ کا ذکر جب انفاق کے ساتھ ہوتا ہے تو اس کا مطلب جہاد ہوتا ہے۔ قرآن میں وہ اس معنی میں تنہا بھی استعمال ہوا ہے۔ مگر قرآن

میں جہاں کہیں بھی فی سبیل اللہ کا ذکر انفاق کے ساتھ آیا ہے تو یقیناً اس کے معنی جہاد کے ہی ہوتے ہیں اور دوسری کسی بات کا احتمال نہیں ہوتا مطلقاً۔

(۴) امام بخاری نے زید بن وہب سے روایت کی ہے "انہوں نے بیان کیا کہ میں ربذہ سے گزرا تو وہاں ابو ذر کو پایا میں نے ان سے سوال کیا یہاں آپ کو کس چیز نے قیام پر مجبور کیا، کہنے لگے میں شام میں تھا مجھ میں اور معاویہؓ میں۔" الذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ؛ پر اختلاف ہوا تو حضرت معاویہؓ نے فرمایا یہ آیت اہلِ کتاب کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ میں نے کہا ہمارے اور ان دونوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اس بنا پر مجھ میں اور ان میں تلخی پیدا ہو گئی تو انہوں نے حضرت عثمان کو لکھا اور میری شکایت کی تو انہوں نے مجھے لکھا کہ مدینہ آجاؤ لہذا میں مدینہ آگیا تو لوگ میرے ارد گرد جمع ہو گئے جیسے انہوں نے کبھی مجھے نہیں دیکھا تھا۔ میں نے حضرت عثمانؓ سے اس بات کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا اگر تم چاہو تو یہاں سے چلے جاؤ تو میں چلا آیا یہ ہے یہاں آنے کا سبب۔ اگر وہ لوگ مجھ پر کسی حبشی کو بھی امیر بنا دیتے تو میں سنتا اور اطاعت کرتا"۔ تو ابو ذر و معاویہ کا اختلاف ان لوگوں کے بارے میں تھا جن کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی نہ کہ اس آیت کے معنی کے بارے میں۔ اور اس زمانے میں اگر کوئی حدیث مروی ہوتی کہ جس کی زکوٰۃ ادا کر دی جائے وہ کنز نہیں ہے تو معاویہ ضرور دلیل میں پیش کرتے اور ابو ذر کو اس سے خاموش کر دیتے۔ لہذا بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کی کئی احادیث ابو ذر کے اس حادثے کے بعد وضع کی گئیں۔ اور یہ ثابت بھی ہو چکا ہے کہ یہ سب حدیث غیر صحیح ہیں۔

(۵) کنز، لغت میں مال کے تہہ بہ تہہ رکھنے اور محفوظ کر لینے کو کہتے ہیں، مالِ مکنوز اس مال کو کہتے ہیں جو جمع کر لیا جائے۔ اور کنز اس چیز کو بولتے ہیں جو اندرون

زمین تہ بر تہ جمع ہو یا سطح زمین پر ہو۔ قرآن کی تفسیر اس کے لغوی معنی ہی کے ساتھ کی جاتی ہے مگر یہ کہ شریعت میں کوئی شرعی معنی وارد ہوں تب معنی شرعی کے ساتھ اس کی تفسیر کی جاتی ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ کنز کسی شرعی معنی میں وارد نہیں ہوا لہذا ضروری ہے کہ اس کی تفسیر صرف لغوی معنی کے ساتھ کی جائے۔ اور وہ یہ ہیں کہ مال کو ایک دوسرے کے ساتھ جمع کیا جائے بغیر کسی ضرورت کے۔ یہ ہے وہ کنز مذموم جس کے کرنے والے کو اللہ تعالیٰ نے عذاب الیم کی وعید سنائی ہے۔

سود اور صرف

سود مال کے بدلے مال لینا ہے جو دونوں ایک ہی جنس سے ہوں اور ایک دوسرے سے زیادہ ہو۔ اور صرف ایک جنس سے مال کے بدلے مال لینا ہے جیسے سونا چاندی برابر سرابر یا دو مختلف ایک جیسی جنسیں ہوں برابر سرابر یا ایک زیادہ۔ صرف صرف بیع ہی میں ہوتی ہے لیکن سود صرف بیع یا قرض یا سلم میں ہوتا ہے۔ ایسی بیع تو وہ مال کا مال سے مبادلہ ہوتا ہے تملیکاً اور تملکاً اور یہ جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "واحل اللہ البیع"۔ اور حضور نے فرمایا "بائع اور مشتری کو اختیار ہے جب تک کہ وہ جدا نہ ہوں"۔ رہی بیع سلم تو وہ یہ ہے کہ موجود مال کو سپرد کرے کسی ایسے مال کے ساتھ جو موصوف فی الذمہ ہو ایک مدت کے لئے۔ اسے سلم اور سلف بھی کہتے ہیں۔ یہ بیع کی ایک قسم ہے۔ بیع کے الفاظ کے ساتھ منعقد ہو جاتی ہے اور سلم کے الفاظ سے بھی۔ یہ جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "یا ایھا الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ"۔ حضرت ابن عباس نے فرمایا ہے "میں گواہی دیتا ہوں کہ سلف جو کہ ایک خاص وقت تک کے لئے مضمون ہو اللہ نے اسے اپنی کتاب میں حلال قرار دیا

ہے۔ اور اس کی اجازت دی ہے" پھر انہوں نے یہ آیت تلاوت کی۔ اور اس لئے بھی کہ حضرت ابن عباسؓ نے رسول اللہ سے روایت کی ہے "کہ وہ مدینہ آئے اور وہاں کے لوگ پھلوں کے بارے میں سلف کرتے تھے دو سال اور تین سال کے لئے تو حضور نے فرمایا "جو کوئی کسی چیز کے بارے میں سلف کرے تو چاہیئے کہ کیل معلوم اور وزن معلوم میں اجلِ معلوم تک سلف کرے"۔ رہا قرض تو یہ بھی سلف کی ایک قسم ہے وہ یہ کہ ایک شخص دوسرے کو مال دے تاکہ اس سے واپس لے یہ جائز ہے۔ حضرت ابو رافعؓ نے روایت کی ہے کہ "نبی علیہ السلام نے ایک شخص سے ایک جوان اونٹ ادھار لیا پھر صدقہ کے اونٹ آئے تو ابو رافعؓ کو حکم دیا کہ اس شخص کو ایک جوان اونٹ دیدیں تو ابو رافع گئے پھر عرض کی یا رسول اللہ ان میں تو بڑھیا چوتھے سال والے ہیں، فرمایا دے دو اچھا آدمی وہ ہے جو اچھی ادائیگی کرے"۔ نیز آپ نے فرمایا ہے "جو کوئی مسلمان کسی مسلمان کو قرض دیتا ہے دو بار تو گویا اس نے ایک بار صدقہ دیا"۔ اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرض لیا کرتے تھے۔

سود:- بیع اور سلم میں نہیں ہوتا مگر صرف چھ چیزوں میں ہوتا ہے، خرما، گیہوں جو، نمک، سونا اور چاندی۔ اور قرض ہر چیز میں ہوتا ہے مگر اس طرح قرض لینا جائز نہیں کہ کمی یا زیادتی سے واپس کیا جائے اور نہ یہ کہ دوسری نوع سے واپس کیا جائے مگر یہ کہ اسی نوعیت اور اسی مقدار سے ہو۔ بیع، سلم اور قرض میں فرق یہ ہے کہ بیع اور سلم دونوں ایک دوسری نوع میں ہوتے ہیں اور اس نوع میں بھی مگر قرض میں ضروری ہے کہ وہی نوع ہو۔ سود انہی چھ قسموں میں ہوتا ہے کیونکہ اجماع صحابہ اس پر منعقد ہو گیا ہے اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "سونا سونے کے بدلے میں برابر سرابر اور چاندی چاندی کے عوض برابر سرابر اور خرما خرما کی برابر سرابر اور

گیہوں گیہوں کے برابر اور نمک نمک کے برابر اور جَو جَو کے برابر سرابر تو جو زیادہ دے گا یا زیادہ چاہے گا تو اس نے سود کیا۔ سونے کو چاندی کے بدلے فروخت کرو جیسے چاہو دست بدست اور گیہوں کو خرما کے بدلے بیچو جیسے چاہو دست بدست۔

تو اجتماع اور حدیث نے ان اشیائے معینہ کی تصریح کردی ہے جن میں سود ہو جاتا ہے تو سود صرف انہی میں ثابت ہو گا۔ وہ چیزیں جن میں سود ہو گا ان پر یہ قانون لاگو ہو گا "اشیاء میں اصل اباحت ہے جب تک دلیل حرمت نہ ملے۔ ان چھ کے علاوہ اور کسی میں دلیل تحریم ثابت نہیں ہوئی لہذا ان کے علاوہ سود نہیں ہو گا۔ ہر وہ چیز جو ان کی جنس سے ہو گی اور جن پر ان کا وصف صادق آئے گا وہ بھی ان میں داخل ہوں گی۔ ان کے علاوہ وہ داخل نہیں ہوں گی۔ ان اشیاء کے بارے میں نص میں حرمت کی کوئی علت نہیں بیان کی گئی۔ لہذا ان کی تعلیل نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ علت، علت شرعی ہے، علت عقلی نہیں تو اگر نص سے علت مفہوم نہ ہو تو کسی علت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہاں علت کو قیاس بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ قیاس علت میں یہ شرط ہے کہ وہ چیز جسے علت ٹھہرایا گیا ہے ایک ایسا وصف ہو جو مفہوم تا کہ اس پر قیاس درست ہو۔ اگر ایسا وصف ہو بلکہ اسم جامد ہو یا وصف تو ہو لیکن مفہوم نہ ہوتا ہو تو وہ علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ اس پر کسی غیر کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔ رسول علیہ السلام نے فرمایا ہے "قاضی فیصلہ نہ کرے جب کہ وہ غصہ میں ہو" یہاں غصہ کو منع قضاء کی علت قرار دیا گیا ہے کیونکہ غضب ایک ایسا وصف جو منع قضا کے لئے مفہوم ہوتا ہے لہذا وہ علت ہو گیا۔ اس کی علیت مستنبط کی گئی ہے اس کے معنی سے جو اس سے سمجھ میں آتے ہیں کہ منع قضا اس کی وجہ سے ہے اور یہ معنی تحیر عقل ہے لہذا غضب پر ہر اس چیز کو قیاس کیا جائے گا جس میں بھی ایسی چیز پائی جائے گی جیسے کہ غضب میں ہے یعنی تحیر عقل لہذا

یہاں غیر غصب کو غصب پر قیاس کیا جا سکتا ہے کیونکہ غصب کا لفظ ایک ایسا وصف ہے جو منع قضاء کے لئے مفہوم ہوتا ہے۔ بخلاف اللہ کے قول "حرمت علیکم المیتۃ" کہ میتۃ ایسا لفظ نہیں ہے جس سے حرمت کا کوئی وصف مفہوم ہو۔ لہذا اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا لہذا حرمت میتۃ میں منحصر ہو گی۔ اسی طرح اگر نص گیہوں کے بارے میں حرمت پر دلالت کرے تو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ گیہوں اسم جامد ہے وہ کوئی وصفِ مفہوم نہیں لہذا وہ حرمت کے لئے علت نہیں بن سکتا اور اس پر کسی غیر کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول "کھانے کی چیز کھانے کی چیز کے ساتھ برابر سرابر"۔ اور جو روایت حضرت ابو سعید الخدری نے کی ہے کہ انہوں نے فرمایا رسول علیہ السلام نے مختلف قسم کے غلے تقسیم کئے تو ہم نے انہیں آپس میں کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کر دیا تو رسول علیہ السلام نے فرمایا کہ ہم کیل کے بدلے کیل ہی لیں۔" اور رسول علیہ السلام کا یہ فرمان، غلے کا ڈھیر غلے کے ڈھیر کے عوض فروخت نہ کیا جائے"، کیونکہ یہ سب احادیث اس بات پر دلالت نہیں کرتیں کہ علتِ حرمت طعام ہے بلکہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں۔ کہ سود طعام میں ہوتا ہے لہذا تمام اجناسِ طعام کو شامل ہوں گی۔ لہذا یہ عام ہے تو حدیث رسول نے انواعِ طعام کی تعین کر دی اور سود کو ان میں خاص کر دیا۔ اس دلیل سے کہ کھانے کی چیزوں کی بہت سی قسمیں ہیں۔ جن میں سود حرام نہیں حالانکہ وہ ماکولات سے ہیں۔ بینگن، کدو، گاجر، حلوہ، سیاہ مرچ۔ لہسن اور عناب ماکولات سے ہیں مگر بالاجماع ان میں سود نہیں ہوتا۔ حالانکہ ان پر طعام کا لفظ صادق آتا ہے کیونکہ وہ ماکولات سے ہیں اور اس لئے کہ رسول اللہ نے فرمایا "کھانے کے سامنے نماز نہیں ہے۔ یعنی اگر کھانا کھانے کے لئے تیار ہو خواہ وہ کوئی سا بھی کھانا ہو تو نماز کو موخر کر دینا چاہیئے۔ تو اگر سود ہر کھانے کی چیز میں ہوتا تو ہر

کھانے کی چیز میں سود ہوتا۔ اس بنا پر حدیث طعام عام ہے۔ ربوٰان کے ساتھ خاص ہوگا جن اقسام طعام کا رسول اکرمؐ نے ذکر کیا ہے اپنے اس قول میں "خرما خرما کے ساتھ گیہوں گیہوں کے ساتھ، جو جو کے ساتھ اور نمک نمک کے ساتھ" الیٰ آخر الحدیث۔ اس بنا پر ربوٰ بیع اور سلم میں واقع نہیں ہوتا مگر ان اشیاء میں جو چھ ہیں۔ اسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سود سونے اور چاندی میں اس لئے حرام ہے کہ وہ شے موزون ہیں کہ موزون ہونے کو علت ربوٰ قرار دیا جائے۔ اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ سود گیہوں، جو، خرما اور نمک میں حرام ہے کیونکہ وہ ماپ والی چیز ہے تو ان میں علت ربوٰ جنس مکیالی ہونا قرار دیا جائے کیونکہ وزن اور کیل کا ذکر جو حدیث میں آیا ہے، ان کا وصف ہونے کی حیثیت سے آیا ہے نہ کہ علت ہونے کی حیثیت سے، نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے، "سونا سونے کے ساتھ ڈھلا ہوا یا بغیر ڈھلا برابر وزن کا ہو اور چاندی چاندی کے ساتھ ڈھلی ہوئی یا بے ڈھلی برابر سرابر ہو اور نمک نمک کے ساتھ اور خرما خرما کے ساتھ، گیہوں گیہوں کے ساتھ اور جو جو کے ساتھ برابر سرابر ہو اور جو کوئی زیادہ کرتا اور زیادہ لیتا ہے اس نے سود کا ارتکاب کیا" تو حدیث نے وہ حالت بیان کر دی جس میں حرمت ہے اور سونے چاندی کا وزن بڑھوتری سے ہے اور گیہوں، جو، نمک اور خرما میں ماپ سے بڑھوتری ہے لہذا یہ بیان ہے اس چیز کا جس میں مبادلہ ہوتا ہے نہ کہ اس چیز کی علت ہے۔

اس بنا پر سود ہر ماپ والی یا وزن والی چیز میں جاری نہیں بلکہ صرف ان چھ چیزوں میں جاری ہوگا۔ باعتبار وزن کے سونے اور چاندی میں اور باعتبار ماپ کے ان کے علاوہ ہیں۔

رہا قرض سو ان چھ اصناف میں جاری ہو سکتا ہے اور ان کے علاوہ میں بھی اور اس چیز میں جس کی ملکیت ہو سکتی ہے اور ملکیت سے اس کا اخراج جائز ہے

اور اس میں سود صرف ایک صورت میں جائز ہوگا یہ کہ شرط لگائے کہ قرض سے زیادہ یا کم لوں گا یعنی جنس کے اعتبار سے ردی ہو۔

صرف

عالمی بازار کی چھان بین سے معلوم ہوتا ہے کہ جن چیزوں میں مالی معاملات ہوتے ہیں ان کی چھ قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ ایک سکہ کو دوسرے اسی جیسے سکہ کے ساتھ بدلا جائے جیسے نئے نوٹوں کی تبدیلی ان عراقی دینار کے ساتھ جو قدیم نوٹ ہیں اور دوسرے یہ کہ ایک سکہ کو دوسرے سکہ کے ساتھ بدلا جائے جیسے ڈالر کو مصری گنی کے ساتھ۔ تیسرے یہ کہ کسی مال کو کسی خاص سکے کے ساتھ خریدا جائے جیسے ہوائی جہاز ڈالر کے ساتھ خریدا جائے اور ڈالر کو عراقی دینار کے ساتھ بدلا جائے ایک ہی معاملۂ بیع میں۔ چوتھے یہ کہ کوئی سامان کسی سکے سے خریدا جائے اسٹرلنگ پونڈ سے ڈالر تبدیل کر لئے جائیں پانچویں یہ کہ خصوصی ہنڈیاں معین سکے کے ساتھ فروخت کی جائیں، چھٹے یہ کہ کسی خاص کمپنی کے شیئرز معین سکے سے فروخت کئے جائیں تو یہ چھ معاملے ہیں جن میں مالی معاملات بصورت عقدِ بیع طے پاتے ہیں۔ رہا بونڈز اور شیئرز کی خرید و فروخت کا معاملہ تو یہ شرعاً قطعاً ناجائز ہے کیونکہ بونڈز کا فائدہ مقرر ہے لہذا ان میں سود داخل ہو جائے گا۔ بلکہ یہ خود سودی کاروبار ہے شیئرز شرعاً غیر جائز باطل کمپنی کے حصص ہیں لہذا ان کی خرید و فروخت فاسد ہے، لہذا جتنی بھی شیئرز کمپنیاں ہیں ان کے شیئرز کا لین دین ناجائز ہے خواہ وہ ایسی کمپنی ہو جس کا عمل حلال ہو جیسے تجارتی اور صنعتی کمپنیاں یا ایسی کمپنیاں ہوں جن کا عمل

حرام ہے جیسے بنکوں کے شیرز۔ رہا مال کا سکے سے خرید نا ور اس سکے
کا دوسرے سکے سے تبادلہ اور اس کا کسی سکے سے بیچنا اور اس سکے کا
دوسرے سکے کے ساتھ بدلنا تو ہر ایک ان میں سے دو عمل ہیں، ایک بیع و
شراء کا عمل اور عمل صرف۔ لہٰذا ان پر بیع و صرف کے احکام جاری ہوں گے
اور دونوں میں حکم تفریق صفقہ جاری ہو گا۔ رہا سکے کا اسی سکے کے ساتھ
بیچنا یا دوسرے سکے کے ساتھ فروخت کرنا تو یہ عمل صرف ہے اور یہ جائز
ہے کیونکہ صرف سونے چاندی کے مال کا مال کے ساتھ تبادلہ ہے، یا تو
اُسی کی جنس کے ساتھ برابر سرابر سے یا غیر جنس کے ساتھ برابر سرابر یا کم زیادتی
سے صرف نقد میں بھی ہوتا ہے جس طرح کہ سونے چاندی میں ہوتا ہے کیونکہ اس
پر سونے چاندی کا وصف منطبق ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ سکہ ہے اسے
سونے چاندی پر قیاس نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ ایک قسم ہے ان دونوں کی
قسموں سے کیونکہ وہ نقدی اعتبار سے ان دونوں کی طرف منسوب ہے
تو اگر سونا چاندی کے بدلے عین بالعین بیچا مثلاً یہ کہا کہ میں نے یہ سونے
کا دینار ان چاندی کے دیناروں کے ساتھ فروخت کیا اور ان دونوں کی
طرف اشارہ کرے اور وہ دونوں موجود ہوں یا سونا چاندی کے ساتھ بغیر عین
خریدا اس طرح کہ عقد غیر موصوف چیز پر ہو جس کی طرف اشارہ نہ کیا گیا ہو
اور یہ کہے میں نے ایک مصری دینار دس حجازی درہم میں فروخت کیا تو
سب کچھ جائز ہے۔ اس معاملہ میں خواہ دینار درہم کے بدلے ہوں یا زیور
کے یا نقار کے۔ نقار وہ ہے جو تبر کے مقابل ہو سونے میں چاندی سے۔
اسی طرح چاندی کا سونے کے عوض فروخت کرنا اور سونے کے ذریعے سکے

ساتھ فروخت کرنا اور اس کی ڈھلی ہوئی چیزوں یا اس کے پتّر کے ساتھ فروخت کرنا اور یہ کہ یہ سب کچھ دست بدست ہو یہ بات ضروری ہے اور عین بالعین ہو اور یہ بات ضروری ہے خواہ ایک دوسرے سے زیادہ ہوں یا وزن میں برابر ہوں یا اٹکل سے ہوں یا وزن کے مقابل اٹکل ہو ان سب صورتوں میں۔ یہ جب ہے کہ صَرف دو مخالف نقدوں کے درمیان ہو۔ لیکن اگر صرف ایک جنس کی نقد میں ہو تو برابر سرابر ہی سے درست ہو گا اور بڑھوتری کے ساتھ جائز نہ ہو گا۔ لہٰذا سونا سونے کے ساتھ فروخت کیا جاسکتا ہے خواہ دینار ہوں یا زیور یا ڈھلا ہوا یا پتّر بشرطیکہ وزن میں برابر ہوں اور عین بالعین اور دست بدست ہوں، ان میں بڑھوتری بالکل ناجائز ہے۔ اسی طرح چاندی، چاندی کے ساتھ فروخت کی جاسکتی ہے خواہ درہم ہوں یا زیور یا نقار بشرطیکہ وزن میں برابر ہوں، عین بالعین ہوں اور دست بدست۔ ان میں بڑھوتری بالکل ناجائز ہے۔ تو صرف ایک نقدِ واحد میں جائز ہے مگر یہ شرط ہے کہ مثل بالمثل ید بالید اور عین بالعین ہوں دو نقدوں کے درمیان صرف جائز ہے اور ان میں تفاضل شرط نہیں البتہ یہ شرط ہے کہ ید بالید اور عین بالعین ہو۔ صرف کے جواز کی دلیل علیہ السلام کا یہ قول ہے۔ "سونے کو چاندی کے عوض فروخت کرو" جیسے چاہو دست بدست"۔ حضرت عبادۃ بن صامت سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے منع فرمایا ہے کہ سونا سونے کے ساتھ اور چاندی چاندی کے ساتھ اور گیہوں گیہوں کے ساتھ اور جَو جَو کے ساتھ اور خرما خرما کے ساتھ فروخت کیا جائے مگر برابر سرابر اور دست بدست اور ہمیں حکم دیا کہ ہم سونے کو چاندی کے ساتھ فروخت کریں اور چاندی کو سونے کے ساتھ اور گیہوں کو جَو کے

ساتھ اور جَو کو گیہوں کے ساتھ دست بدست جیسے چاہیں " حضرت مالک بن اوس الحدثان سے روایت ہے کہ میں نے کہا کون میرے ساتھ دراہم میں صرف کرنا چاہتا ہے ؟ تو طلحہ بن عبید اللہ نے کہا یہ حضرت عمرؓ بن الخطاب کے پاس بیٹھے تھے ، مجھے اپنا سونا دکھاؤ پھر ہم آئے تو انہوں نے کہا جب ہمارا خادم آئے گا تو ہم تمہیں درہم دیدیں گے تو حضرت عمر بن الخطاب نے فرمایا ہرگز نہیں واللہ یا تو تم ابھی ان کی چاندی انہیں دو یا ان کا سونا انہیں واپس کر دو کیونکہ رسول اللہ نے فرمایا ہے ، چاندی سونے کے بدلے ربوا ہے " مگر دست بدست اور گیہوں گیہوں کے بدلے ربا ہے مگر دست بدست ، اور جَو جَو کے بدلے ربا ہے مگر دست بدست اور تمر تمر کے ساتھ ربوا ہے ۔ مگر دست بدست " لہذا سونے کا چاندی کے ساتھ بیچنا جائز نہیں مگر دست بدست جب بائع و مشتری قبل از قبضہ جدا ہو جائیں تو صرف فاسد ہے ۔ علیہ السلام نے فرمایا ہے " سونا چاندی کے بدلے سود ہے مگر یہ کہ دست بدست ہو " یہ شرط ہے کہ دونوں فریق ایک ہی مجلس میں قبضہ کر لیں ، اگر قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بیع نہیں ہوئی کیونکہ صرف بعض قیمتوں کی بعض قیمتوں کے ساتھ بیع ہے اور مجلس میں قبضہ اس کی صحت کے لئے شرط ہے ۔ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " سونا چاندی کے ساتھ فروخت کرنا سود ہے مگر یہ کہ دست بدست ہو " نیز فرمایا " سونا چاندی کے ساتھ فروخت کرو جیسے چاہو دست بدست " آپ نے سونے کو چاندی کے ساتھ بطور قرض دینے سے منع فرمایا ہے اور منع فرمایا ہے کہ غائب مال کو نقد کے ساتھ نہ بیچا جائے ۔ اسی لئے مجلس میں قبضہ کر لینا ضروری ہے اگر وہ قبل از قبضہ جدا ہو جائیں تو صرف باطل ہو گئی کیونکہ اس کی شرط فوت ہو گئی اور اگر بعض پر قبضہ کیا پھر دونوں جدا ہو گئے تو جس پر قبضہ نہیں کیا

اس میں صرف باطل ہے اور اس کا معاوضہ بھی باطل ہوا اور جتنے مال پر اور اس کی قیمت پر قبضہ کر لیا اس میں صحیح ہوئی کیونکہ بیع میں تفرق جائز ہے۔ اگر کسی نے ایک دینار کے عوض دس درہم میں صرف کی اور اس کے پاس صرف پانچ درہم تھے تو جائز نہیں کہ وہ دونوں جدا ہوں جب تک کہ پورے دس پر قبضہ نہ کر لیں۔ اگر پانچ پر قبضہ کر لیا اور جدا ہو گئے تو آدھے دینار میں صرف باطل ہوئی اور پانچ درہم کے بقدر میں درست ہوئی۔ کیونکہ بیع میں تفرق جائز ہے اگر کسی نے اپنے بینک سے یا کسی شخص سے قرض لے لیا اور اپنی صرف کو پورا کر دیا تو جائز ہے۔ جب تک کہ یہ عقدِ بیع میں شرط نہ ہو۔ اگر معاملۂ بیع میں اسے مشروط کیا تو جائز نہیں۔

معاملاتِ صرف

صرف کے معاملات خواہ کتنے ہی ہوں اور کیسی ہی نوعیت کے ہوں وہ بیع نقد بہ نقد من جنس واحد اور بیع نقد بہ نقد از اجناس مختلفہ کے علاوہ نہیں ہو سکتے اور یا حاضر بحاضر ہوں گے یا ذمہ بذمہ ہوں گے لیکن حاضر اور ذمہ کے درمیان مطلقاً نہیں ہو سکتے۔ اگر عقد صرف مکمل ہو جائے اور ان میں سے کوئی ایک رجوع کرنا چاہے تو درست نہ ہو گا جبکہ عقد مکمل ہو چکا ہو اور قبضہ بھی ہو چکا ہو مگر یہ کہ غبن فاحش ہو یا کوئی عیب ہو، تب تو جائز ہے۔ اگر بائع اور مشتری میں سے کوئی ایک عیب پائے مثلاً یہ کہ وہ چیز مغشوش ہو جیسے چاندی میں تانبا ملا ہوا ہو۔ یا چاندی سیاہ ہو تو اسے اختیار رہے گا اس امر کا کہ اسے واپس کر دے یا رد کر دے یا قبول کر لے جبکہ اسی دن کے بھاؤ کے حساب سے ہو یعنی اسی بھاؤ سے جس میں صرف کی گئی یعنی لوٹانا جائز

ہے جب تک کہ اس نقد کی قیمت جو اس نے لی ہے اس قیمت سے کم نہ ہو جس دن صرف کی۔ اگر قبول کر لیا تو بیع جائز ہوئی اور اگر رد کر دیا تو بیع فسخ ہوئی۔ اگر کسی نے سونا خرید ا ۱۴ ۲ عیار سونا ۴ ۲ عیار سونے کے بدلے اور دونوں میں سے کسی نے اس سونے کو جو اس نے لیا ۱۸ کے عیار پر اترا تو یہ غش سمجھا جائے گا اور اسے اختیار ہو گا کہ اسے رد کر دے یا اس دن صرف کے مطابق قبول کر لے اور اگر سونے کو سونے سے بدلنے والا یہ چاہے کہ نقد کو اس کے عیب کے ساتھ قبول کر لے اس شرط پر کہ اس سے بقدرِ قیمت عیب وصول کرے تو یہ جائز نہیں کیونکہ احد العوضین میں زیادتی ہو گئی اور جنسِ واحد میں جو مماثلت کی شرط تھی وہ نہ رہی۔ اور جب کسی شخص پر دینِ مؤجل ہو اور اس نے قرض خواہ سے کہا، مجھ سے کچھ معاف کر دو میں تمہیں بقیہ جلدی ادا کر دوں گا تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ بیعِ معجل بمؤجل سے بغیر مماثلت کے تو گویا اس نے اپنا قرض حاضر مقدار اقل کے ساتھ فروخت کر دیا تو تفاضل پایا گیا جو کہ ربوٰ ہے۔ اسی طرح اگر قرض خواہ زیادہ کر دے اور کہے میں تمہیں دس درہم دوں گا مجھے سو جو تم پر ہیں جلدی دے دو تو یہ جائز نہیں کیونکہ تفاضل پایا گیا لہٰذا سود ہے۔ علیہ السلام نے فرمایا ہے "سونا سونے کے ساتھ اور چاندی چاندی کے ساتھ دست بدست، عین بالعین برابر سرابر تو جو زیادہ ہو وہ سود ہے"،

اگر کسی شخص کا کسی شخص کے ذمہ سونا ہو اور دوسرے کی اوّل کے ذمہ چاندی ہو اور دونوں نے صرف کی جو کچھ ان کے ذمہ ہے کہ جو اس کے ذمہ سونا ہو وہ بدلے اس چاندی کے عوض جو اس پر دین ہو تو یہ صرف جائز ہے کیونکہ ذمہ حاضر عینِ حاضر کی مانند ہے اور جب کوئی شخص کوئی

سامان سونے کے بجائے خریدے اور بائع اس کی قیمت میں چاندی پر قبضہ کرلے تو جائز ہے۔ کیونکہ احد النقدین کا دوسرے کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے اور یہ صرف، عین و ذمہ کے ساتھ ہو جائے گا۔ امام ابو داؤد و اثرم نے اپنی سنن میں روایت کی ہے حضرت ابن عمر سے انہوں نے فرمایا "میں بقیع میں اونٹ فروخت کیا کرتا تھا تو دیناروں میں بیع کرتا اور درہم لیا کرتا اور درہموں میں بیع کرتا اور دینار لیا کرتا یہ اس کے بدلے لیا کرتا اور وہ اس کے بدلے دیا کرتا، میں حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذرا سنیئے میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں میں بقیع میں اونٹ فروخت کرتا ہوں دیناروں کے بدلے اور لیتا ہوں درہم اور درہموں کے بدلے اور لیتا ہوں دینار ان کے بدلے یہ لے لیتا ہوں اور اُن کے بدلے وہ دے دیتا ہوں تو آپ نے فرمایا کوئی حرج نہیں اگر اس دن کے بھاؤ کے مطابق لے لو جب تک کہ تم دونوں جدا نہ ہوں درانحالیکہ تم دونوں کے درمیان کچھ رہ جائے" اگر کوئی شخص کسی شخص سے صحیح دینار مغشوش دو دیناروں کے ساتھ خریدے تو جائز نہیں۔ لیکن اگر صحیح دینار چاندی کے درہموں کے عوض خریدے پھر ان درہموں سے دو مغشوش دینار خریدے تو جائز ہے۔ خواہ ان دونوں کو اسی سے خریدے جو فروخت کئے یا دوسروں کے ساتھ، کیونکہ حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انہوں نے بیان کیا کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نبی علیہ السلام کی خدمت میں برنی کھجوریں لائے۔ رسول اللہ نے فرمایا یہ کہاں سے آئیں؟ حضرت بلال نے عرض کی ہمارے پاس ردی کھجوریں تھیں تو میں نے دو صاع دے کر ایک صاع لے لیں تاکہ آپ تناول فرمائیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" اوہو، یہ تو بالکل سود ہے

ایسا نہ کرو لیکن اگر تم چاہو کہ اچھی کھجوریں خریدو تو انہیں بیچ کر پھر خریدو۔"
حضرت ابو سعیدؓ اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے ایک شخص کو خیبر کا عامل بنایا تو وہ عمدہ خرما لائے تو آپ نے دریافت فرمایا کیا خیبر کے سارے خرما ایسے ہی ہوتے ہیں؟ انہوں نے عرض کی نہیں واللہ ہم دو صاع لے کر ان کا ایک صاع لیتے ہیں اور دو کے بدلے تین صاع دیتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا ایسا مت کرو، اپنے خرما درہموں کے بدلے فروخت کر دو پھر درہموں سے عمدہ خرما خرید لو۔" آپ نے انہیں یہ حکم نہیں دیا کہ جس سے خریدتے ہو اس کے علاوہ کسی کے ہاتھ فروخت کرو اگر یہ بات حرام ہوتی تو آپ انہیں بتاتے اور اس لئے بھی کہ اس نے جنس کو غیر جنس کے ساتھ بلا شرط فروخت کیا اور بغیر مواطاۃ فروخت کیا تو یہ جائز ہے جیسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ یہی حکم ہے سونے کا چاندی کے ساتھ بیچنے کا پھر اسی طرح چاندی خریدنا۔ لیکن اگر اس پر مواطاۃ کی تو جائز نہیں بلکہ یہ حرام حیلہ ہوگا کیونکہ سارے حیلے حرام ہیں کسی بھی قرض میں جائز نہیں ہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ بظاہر عقدِ مباح کرے اور دھوکے سے ارادہ بیع حرام کا کرے تاکہ جس چیز کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے اس تک وسیلہ بنائے یا جو اللہ نے واجب کیا ہے اسے ساقط کر دے یا دفع حق کرے یا کچھ اور کرے کیونکہ حرام کا وسیلہ حرام ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ نے فرمایا ہے "میری امت سے ایک قوم شراب کو حلال قرار دے گی اور اس کا نام بدل دے گی۔"

لہٰذا صرف ان معاملات سے ہے جو اسلام میں جائز ہیں، ان احکام مخصوصہ کے مطابق جنہیں شریعت نے بیان کر دیا ہے یہ داخلی معاملات میں بھی چلتی ہے

جیسے کہ خارجی میں تو جس طرح سونے کو چاندی کے ساتھ اور چاندی کو سونے کے ساتھ نقود بلدیہ میں بدلا جا سکتا ہے اسی طرح غیر ملکی نقود کو ملکی نقود کے ساتھ بدلا جا سکتا ہے خواہ یہ داخل بلاد ہو یا خارج بلاد۔ اور خواہ معاملات مالیہ میں نقد بہ نقد ہو یا معاملاتِ تجارتی میں کہ نقود کا نقود کے ساتھ صرف ہو خارجی معاملات میں نقودِ مختلفہ میں صرف کی وضاحت کے لئے مختلف سکّوں اور نقود سے بحث کرنا ضروری ہے۔

نقود

نقود مقیاسِ منفعت ہیں جو مال اور محنت میں ہوتی ہے اسی لئے نقود کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ نقود وہ ہیں جن سے ہر سامان اور محنت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ تو چیز کی قیمت اور کسی شخص کا اجرا مثلاً یہ دونوں مجتمع کی طرف سے اس چیز کی قیمت کا اندازہ ہیں اور اس شخص کی محنت کا معیار ہیں باٹ نہ، شیر نہ یا ان جیسی چیزیں نقود شمار نہیں ہوتیں۔

اشیاء کی قیمتوں اور کوششوں کے اس اندازے کو مختلف ملکوں میں وحدتوں کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہی وحدتیں وہ قیاس قرار پاتی ہیں جن سے چیز کی منفعت اور محنت کی منفعت کا اندازہ کیا جاتا ہے اور یہی وحدتیں مبادلہ کا واسطہ بنتی ہیں اور یہی وحدتیں نقود ہیں۔

اسلام نے جب احکامِ بیع و اجارہ مقرر کئے تو مبادلۂ متاع یا مبادلۂ مساعی و منافع کے لئے کوئی خاص چیز متعین نہیں کی جس کی بنیاد پر واجبی طور سے مبادلہ ہو سکے بلکہ انسان کو اختیار دے دیا ہے کہ وہ جس چیز کے ساتھ چاہے مبادلہ کرے بشرطیکہ اس مبادلہ میں طرفین راضی ہوں تو یہ جائز ہے کہ کسی

عورت سے تعلیم القرآن پر شادی کی جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ کسی کے پاس ایک دن کام کرے اور اس سے کچھ سامان خرید لے اور یہ بھی جائز ہے کہ کسی شخص کے پاس ایک دن کھجوروں کے بدلے کام کرے اس طرح بنی نوعِ انسان کے لئے اجازت دے دی ہے کہ جس چیز میں چاہیں تبادلہ کریں مگر مال کا مبادلہ نقد کی وحدتِ معینہ کے ساتھ اس کے لئے اسلام نے اس وحدتِ نقدیہ کی طرف ہدایت کی ہے اور مسلمانوں کے لئے اسے نقد کی ایک جنسِ معین کے ساتھ مقرر کر دیا ہے یعنی سونے اور چاندی کے ساتھ۔ اس نے مجتمع کے لئے یہ حق نہیں چھوڑا کہ منفعت اشیاء اور مساعی کا وحداتِ نقدیہ ثابتہ یا متغیرہ کے ساتھ جیسے چاہے اندازہ لگائے اور تصرف کرے بلکہ ان وحداتِ نقدیہ کو متعین کر دیا ہے جن کے ذریعہ مجتمع چیزوں کی قیمتیں اور مساعی کا تعینِ ثابت کے ساتھ اندازہ وحداتِ نقدیہ معینہ کے ساتھ لگا سکے۔ یہ تعیین چند امور سے سمجھ میں آتی ہے۔

(۱) اسلام نے جب مال کو خزانہ بنانے سے روکا تو سونے چاندی کے متعلق خصوصیت سے نہی کی حالانکہ مال ہر وہ چیز ہے جو مال بن سکے، تو گیہوں خرما اور نقد مال ہے اور خزانہ بنانے کا ظہور نقد میں ہوتا ہے نہ کہ مال و مساعی میں۔ آیت میں نقد کے خزانہ بنانے سے نہی مقصود ہے کیونکہ وہی مبادلۂ عامہ کا ذریعہ ہے اور اسی کے خزانہ بنانے میں نہی کا ظہور ہوتا ہے رہا غیر نقد تو اس کے جمع کرنے کو خزانہ نہیں کہا جا سکتا بلکہ احتکار کہا جاتا ہے۔ اس لئے وہ آیت جو سونے چاندی کو خزانہ بنانے سے روکتی ہے اس نے نقد کے خزانہ بنانے سے نہی کی ہے۔ اور آیت نے اس نقد کی تعیین کر دی ہے جس کے کنز کرنے سے اللہ نے روکا ہے اور وہ سونا چاندی ہے۔ اللہ تعالیٰ

فرماتے ہیں، "والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم" تو یہی مبادلہ نقدیہ کے ذریعہ سے متعلق ہے۔ اس بنا پر سونے چاندی کے عین کو کنز بنانا حرام ہے خواہ وہ بصورت سکہ ہو یا نہ ہو اور نوٹ جو ان کے قائم مقام ہیں ان کا کنز کرنا بھی حرام ہے کیونکہ وہ سونے چاندی کی کمیت کی نیابت کرتے ہیں جو نقود کی شکل میں ہیں یا ڈھلے ہوئے کسی مقامِ معین میں دھرے ہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ نوٹ جس مبلغ کی نمائندگی کرتا ہے وہ اس کے مماثل ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کا کنز کرنا صرف اس حد تک حرام ہے جو کہ اس مبلغ کے مساوی ہے۔ رہے وہ نوٹ جن کے پیچھے سونا یا چاندی نہیں ہے تو ان کا کنز کرنا حرام نہیں کیونکہ یہ نوٹ تو گویا ایک اصطلاح ہیں جو قوم نے ٹھیرالی ہے لہذا ان کا کنز کرنا سونے چاندی کا کنز کرنا شمار نہیں ہو سکتا۔ تو آیت اس بات کی تصریح کرتی ہے کہ ذریعۂ مبادلہ کا کنز حرام ہے اور اس کی جنس کی تعیین اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہ جنس وہ نقد ہے جسے مسلمان اختیار کرتے ہیں کیونکہ وہ ذریعہ مبادلۂ شرعیہ ہیں تو اسلام نے جو سونے چاندی کے کنز کرنے کو حرام قرار دیا ہے اسی بات کی دلیل ہے کہ سونا چاندی ہی اسلام میں نقد ہیں۔

(۲) اسلام نے سونے چاندی کو ایسے احکامِ ثابتہ سے مربوط کر دیا ہے جو متغیر نہیں ہوتے تو جب دیت فرض کی تو اس کے لئے سونے کی ایک مقدار متعین کر دی اور جب سرقہ میں ہاتھ کاٹنے کو واجب کیا تو سونے کی ایک مقدار متعین کر دی جس پر ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے۔ آپ نے جو نامہ اہل یمن کو لکھا تھا اس میں تحریر فرمایا "نفسِ مومن میں سو اونٹ ہیں اور سکے والوں پر ہزار دینار" نیز فرمایا "چوتھائی دینار یا زیادہ میں قطع ید ہے" تو احکام معینہ کی یہ تحدید، دینار،

درہم اور مثقال کے ساتھ دینار کو اس کے سونے کے وزن کے ساتھ اور درہم کو اس کی چاندی کے وزن کے ساتھ ایک وحدتِ نقدی قرار دیتی ہے جس سے اشیاء اور مساعی کی قیمتیں متعین ہوتی ہیں تو یہی وحدتِ نقدیہ، نقد ہے۔ اور یہی اساسِ نقد ہے۔ تو اسلام نے جو احکامِ شرعیہ کو سونے چاندی کے ساتھ مربوط کیا ہے یہ نص جبکہ یہ احکام نقد کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اس امر پر دلیل ہے کہ نقد صرف سونا چاندی ہے۔

(۳) رسول علیہ السلامؐ نے سونے چاندی کو نقد قرار دیا اور صرف ان دونوں کو نقدی مقیاس قرار دیا جو سامان اور محنت کے لئے مقیاس ہے۔ اوقیہ، درہم دانق، قیراط اور مثقال و دینار کو ٹھہرایا یہ سب دورِ رسالت میں معروف و مشہور تھے کہ لوگ ان سے معاملہ کرتے تھے۔ اور یہ امر ثابت ہے کہ رسول علیہ السلام نے انہیں برقرار رکھا۔ تمام بیع و نکاح سونے اور چاندی ہی کے ذریعہ ہوتے تھے اس حیثیت سے کہ وہ نقد ہیں، جیسا کہ صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ رسولؐ علیہ السلام نے سونے اور چاندی کے لئے ایک خاص میزان مقرر فرمائی۔ یعنی میزانِ اہل مدینہ چنانچہ سونے چاندی کے نقد ہونے کی میزان کو میزان اہل مدینہ ٹھہرایا، "المیزان میزان اھل المدینۃ" اسلامی موازینِ نقدیہ پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شرعی اوقیہ چالیس درہم ہیں اور درہم چھ دانق اور دینار چوبیس قیراط اور ہر دس درہم سات مثقال ہیں۔ موازینِ مدینہ یہی تھے۔

(۴) اللہ تعالیٰ نے جب زکواۃِ نقد کو واجب کیا تو اسے سونے چاندی میں واجب کیا، اور سونے چاندی کا اس کے لئے نصاب مقرر کیا تو زکواۃِ نقد کا سونے چاندی سے اعتبار کرنا اس امر کو متعین کرتا ہے کہ نقد سونا اور چاندی

ہے اور اگر نقد ان کے علاوہ ہوتا تو ان میں زکوٰۃ نقد واجب نہ ہوتی کیونکہ کوئی
نص زکوٰۃِ نقد کے بارے میں نہیں آئی مگر سونے اور چاندی کے بارے میں۔
یہ اس بات پہ دلیل ہے کہ ان دونوں کے علاوہ اور کسی نقدی کا اعتبار نہیں ہے

(۵) احکام صرف جو صرف معاملاتِ نقد کے بارے میں آئے ہیں وہ صرف سونے
اور چاندی کے ساتھ آئے ہیں اور تمام مالی معاملات جو اسلام میں وارد ہوئے
وہ سونے اور چاندی پہ تصریح کرتے ہیں۔ اور صرف ایک سکہ کا دوسرے سکے
کے ساتھ فروخت کرنا ہے یا تو اسی سکے کے ساتھ یا کسی دوسرے سکے کے
ساتھ۔ دوسری عبارت میں صرف مبادلۂ نقد بنقد ہے تو شرع نے جو صرف کی
تعیین سونے چاندی کے ساتھ کی ہے (جبکہ وہ ایک خالص نقدی معاملہ ہے
اور صرف نقد ہی سے متعلق ہوتا ہے) یہ صریح دلیل ہے اس بات پہ کہ یہ ضروری
ہے کہ نقد سوائے سونے چاندی کے اور کچھ نہ ہو۔ علیہ السلامؑ نے فرمایا ہے،
"سونے کو چاندی کے ساتھ فروخت کرو جیسے چاہو دست بدست"، نیز
فرمایا، "سونا چاندی کے ساتھ سود ہے مگر دست بدست"

اس بنا پر نقود اُن اشیا میں سے ہیں جنکے بارے میں اسلام نے احکامات
دیئے ہیں یہ ان چیزوں سے نہیں ہیں جو رائے اور مشورے کے تحت ہوں یا
جن کا حاجاتِ اقتصادی مطالبہ کرتی ہو یا حیاتِ مالی جن کی مقتضی ہو بلکہ وہ
بحیثیت وحدتِ نقدی کے ہیں، اور بحیثیت اپنی جنس کے حکمِ شرعی سے ثابت
ہیں اور امورِ خمسہ سابقہ میں غور کرنے والا یہ دیکھے گا کہ اسلام کی نقدی سے
احکامِ شریعت متعلق ہیں اور احکامِ شریعت مربوط ہیں۔ تو اس کے خزانہ
کرنے کی حرمت اور اس میں وجوبِ زکوٰۃ اور اس کے متعلق احکامِ صرف
اور رسول علیہ السلامؐ کا معاملات کے لئے انہیں باقی رکھنا اور ربطِ دیت

اور سرقہ میں قطعِ ید کا حکم ان کے بارے میں ہیں۔ یہ سب اسے ایسا امر قرار دیتی ہیں جن میں رائے نصِ شریعت پر موقوف ہے۔ تو شریعت کا اس نقدی پر نص کرنا ان احکام کے ساتھ جو اسی کے ساتھ متعلق ہیں اور اسی کے ساتھ مرتبط ہیں کہ وہ سونا اور چاندی ہی ہے، یہ واضح دلیل ہے اس بات پر کہ نقد کا سونا اور چاندی ہونا ضروری ہے یا اس کی اساس سونا چاندی ہی ہے لہذا یہ ضروری ہوا کہ نوعیتِ نقد میں ان احکامِ شرعیہ کا التزام کیا جائے جو شریعت نے مقرر کیئے ہیں۔ لہذا واجب ہے کہ نقد اسلام میں سونا اور چاندی ہی ہو، ان کے علاوہ وہ دوسری اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی نہ اور کسی وجہ سے بھی۔

مگر سونے چاندی کو نقدی مقرر کر دینا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ کسی اور چیز کے ساتھ مبادلہ جائز ہی نہ ہو بلکہ اس کا تو یہ مطلب ہے کہ مسلمانوں کے لئے جائز نہیں کہ وہ سوائے سونے چاندی کے کسی اور چیز کو نقدی بنائیں یہاں نقد کا موضوعِ مبادلہ نہیں ہے بلکہ نقد کسے بنانا چاہیئے یہ موضوع سخن ہے کیونکہ مبادلہ تو ہر چیز کے ساتھ جائز ہے مگر یہ کہ مقیاسِ مبادلہ وغیرہ صرف سونا چاندی ہی ہوں گے اور کوئی چیز نہیں۔ یعنی جائز نہیں کہ اسلام میں سوائے سونے چاندی کے کوئی اور چیز نقدی بنے۔

رسول ﷺ نے سونے اور چاندی کی جنس کو نقدی بنایا ہے خواہ وہ بصورت سکہ ہوں یا بصورتِ سکہ نہ ہوں اور آپ نے کسی معین شکل پر سکہ نہیں بنوایا تھا بلکہ سونے چاندی کی وحدتیں فارس و روم کے چھوٹے بڑے سکے کے مجموعے تھے اور چاندی کے غیر مسکوک ٹکڑے تھے جو منقوش نہ تھے اور یمنی و مغربی سکے تھے جن سے لوگ تعامل کرتے تھے مگر ان کا اعتبار وزن سے تھا عدد یا نقش

یا عدم نقش سے نہ تھا۔ کبھی انڈے برابر سونا ہوتا تھا جس سے لوگ معاملہ کرتے تھے تو تحدید سونے چاندی کی تعیین سے نفی اور ان کے وزن سے تھی۔ حقوق اللہ جیسے زکواۃ اور حقوق العباد جیسے قرض اور قیمتِ اشیاء درہم و دینار سے متعلق تھے یعنی موزوں سونے چاندی سے۔ حضور کے، خلفاء راشدین کے دور اور صدرِ ایام بنی امیہ میں ایسا ہی رہا حتیٰ کہ عبدالملک بن مروان کا دور آیا تو اس نے سب منقوش و غیر منقوش سونے چاندی کو اسلامی سکہ بنا دیا اور ایک وزن والا کر دیا، سب چھوٹے بڑے جمع کئے اور وزنِ مدینہ پر انہیں خاص وزن میں ڈھال دیا تاکہ لوگوں کو وزن نہ کرنا پڑے۔ عبدالملک نے درہم چاندی کے اور دینار سونے کے ۷۵ھ میں بنوائے، اس زمانے سے اسلامی درہم اور اسلامی دینار بصورتِ سکہ وجود میں آئے یعنی اس دور سے حکومتِ اسلامیہ کا سکہ ایک صفت پر ممتاز ہو گیا۔ اس بنا پر نظامِ نقود اسلامی باعتبار اپنی اساس کے سونا چاندی با وزن قایم ہو گیا۔ اس کا حجم و شکل ڈھلاؤ اور نوعیتِ نقش سب ایک اسلوب پر تھا۔ شریعت میں جہاں کہیں بھی سونے چاندی کا لفظ آتا ہے وہ دو چیزوں پر منطبق ہوتا ہے، اس نقد پر جس کے ساتھ معاملہ کیا جاتا ہے اگرچہ وہ پیتل کانسی یا نوٹ ہو جب کہ اس کے مقابل سونا یا چاندی ہو گی قبول کی جائے گی۔ اور جو نوٹ یا تانبا وغیرہ ہو گا وہ بھی معتبر ہو گا بشرطیکہ اس کی تحویل سونے چاندی کے ساتھ ممکن ہو اور اس کے پیچھے سونا چاندی ہو۔

لیکن اگر اس کے پیچھے سونا چاندی نہ ہو گا جیسے وہ نوٹ جن کے پیچھے سونا یا چاندی نہیں ہوتا تو ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

نظامِ زر

حکومت، نظام زر پر چلتی ہے جبکہ وہ اپنے داخلی یا خارجی معاملات میں سونے کا سکّہ رکھتی ہو یا اندرونِ ملک ایسے نوٹ رکھتی ہو جو سونے سے تحویل پا سکیں یا اندرونِ ملک کے استعمال کے لئے اور بیرونِ ملک کی ادائگی کے لئے یا صرف بیرونِ ملک کی ادائیگی کے لئے۔ اس بنیاد پر کہ یہ تحویل راسخ نرخ سے ہو یعنی وحدتِ زرقیہ سونے کی ایک خاص مقدار کے ساتھ محدود نرخ پر قابلِ تحویل ہو اور بر عکس بھی ہو سکے۔ ایسی حالت میں یہ بات فطری ہے کہ ملک میں سکّے کی قیمت، سونے کی قیمت کے ساتھ مضبوط طور پر مربوط ہے، تو اگر بنسبت دوسری چیزوں کے سونے کی قیمت چڑھ جائے تو سکّے کی قیمت بنسبت دوسرے مالوں کے چڑھ جائے گی اور اگر سونے کی قیمت گھٹ جائے بہ نسبت دوسرے اموال کے تو سکّے کی قیمت بھی گھٹ جائے گی۔

سونے کی بنیاد پر نقدی ایک خاص صفت کی جامع ہوتی ہے وہ یہ کہ تعادلِ معین سے وحدتِ نقدی سونے کے ساتھ مربوط ہوتی ہے یعنی وہ قانوناً سونے کے ایک معین وزن سے مرکب ہوتی ہے اور سونے کی امپورٹ اور ایکسپورٹ موزوں طور پر چلتی ہے اس طرح کہ لوگوں کے لئے جائز ہوتا ہے کہ وہ نقدی یا ڈھلا ہوا سونا یا زرِ خالص جمع کر سکیں اور موزوں طور پر ان کا ایکسپورٹ بھی کر سکیں۔

چونکہ سونا موزوں طور پر مختلف ممالک میں گھومتا ہے لہذا ہر شخص کو اختیار ہوتا ہے کہ غیر ممالک کا سکّہ خریدیں اور سونا ایکسپورٹ کر سکیں۔ جو سب سے کم محنت طلب کرتا ہے وہی ذریعہ استعمال کیا جاتا ہے۔ تو جب تک کہ سونے کا بھاؤ بازار میں غیر ملکی سکوّں سے بڑھا ہوا ہوتا ہے تو غیر ملکی سکّے کا باہر بھیجنا افضل ہوتا ہے اور سونے کے بھیجنے کی مشقت سے بھی بچاؤ

ہو جاتا ہے لیکن اگر ایکسچینج کے دام اس رقم سے بڑھ جاتے ہیں تو افضل یہ ہوتا ہے کہ سونے کو کام میں لایا جائے اور اُسے ہی بھیج دیا جائے۔

نظامِ زر کے فوائد

نظامِ زر کو اگر نوٹ وغیرہ کے نظام کے مقابلے میں دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسے عالمی نقدی ٹھہرانے میں زیادہ فائدے ہیں اور یہ فوائد اجازت نہیں دیتے کہ اس کے سوا کوئی دوسرا نقدی نظام ہو۔ سارا عالم جب سے کہ نظامِ نقود قائم ہوا ہے پہلی جنگِ عظیم تک چاندی سونے کے نظام پر چلتا رہا ان دونوں کے علاوہ اور کوئی نظام نہ تھا۔ لیکن جب سے کہ نوآبادیاتی نظام قائم کرنے والے استعمارِ اقتصادی و استعمار مالی پر مفتون ہوئے اور انہوں نے نقود کو وسیلۂ استعمار بنایا تو انہوں نے نقود کو دوسرے نظاموں کی طرف پھیر دیا اور بنکوں کی امانتوں اور ایسے کاغذی نوٹوں کو جن کے پیچھے ان کے بقدر سونا یا چاندی نہیں ہے قابلِ اعتبار و اعتماد ٹھہرایا جس طرح کہ سونے چاندی کو بقدرِ نقدی قابلِ اعتبار ٹھہرایا۔ لہٰذا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نظامِ زر کے فوائد بیان کیے جائیں۔ ان فوائد میں سے اہم ترین مندرجہ ذیل ہیں

۱۔ بنیادِ زر سونے کے تداول، ایکسپورٹ اور امپورٹ کو آزادانہ نقدی و مالی و اقتصادی استقرار بخشتی ہے۔ اس طرح ایکسچینج کا عمل خارجی اسباب سے نہیں پیدا ہو سکتا کہ وہ مالوں کی قیمتیں اور مزدوروں کی اُجرتیں مقرر کرے۔

۲۔ نظامِ ذہبی کا یہ مطلب ہے کہ حکومتوں کے درمیان ایکسچینج کا بھاؤ مستقیم رہے اور اس سے حکومت کی تجارت میں پیش رفت ہوتی ہے کیونکہ تاجروں

کو غیر ملکی تجارت کی توسیع کا خطرہ لاحق نہیں ہوتا اس لئے کہ ایکسچینج کا بھاؤ مستقیم رہتا ہے لہذا انہیں ان کی تجارت کی توسیع سے کوئی خوف نہیں ہوتا۔

۳۔ نظامِ زر میں مرکزی بنکوں یا حکومتوں کے لئے نقدی نوٹوں کی ایکسپورٹ میں توسیع کا اختیار نہیں رہتا اس لئے کہ بسا اوقات نوٹ سونے کے مخصوص بھاؤ سے قابلِ تحویل ہو سکتا ہے کیونکہ مخصوص حکومتیں اس بات سے ڈرتی ہیں کہ اگر ایکسپورٹ میں توسیع کر دی جائے تو طلب سونے پر نہ بڑھ جائے اور وہ طلب کے مقابلہ کرنے سے عاجز نہ آجائیں اس لئے وہ نظر رکھتی ہیں کہ وہ جو کچھ نقدی نوٹ باہر بھیج رہی ہیں ان کے اور سونے کے ریزرو کے درمیان ایک معقول نسبت قائم رہے۔

۴۔ ساری دنیا میں جو سکے چل رہے ہیں وہ سونے کی ایک معین مقدار کے ساتھ محدود ہیں اور اس طرح بسہولت سامان، مال اور اشخاص ایک ملک سے دوسرے ملک کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں اور کٹوتی یا سکے کی نایابی کی دشواریاں نہیں رہتیں۔

۵۔ ہر حکومت اپنی ثروتِ زر کی حفاظت کرتی ہے لہذا ایک ملک سے دوسرے ملک کو سونے کی نکاسی نہیں ہو جاتی اور حکومتوں کو اپنی ثروت کی حفاظت کے لئے کسی نگرانی کی ضرورت نہیں پڑتی کیونکہ وہ بغیر کسی اسکیم کے منتقل نہیں ہوتی یا تو سامان کی قیمتوں میں جاتی ہے یا مزدوروں کی اُجرتوں میں۔

نظامِ زر کے یہ فوائد ہیں یہ سب کے سب تمام دنیا کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ نظامِ زر پہ چلے اس لئے کوئی تعجب نہیں اگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ پہلی جنگ عظیم سے پہلے تک سارا عالم اسی نظام پر چلتا تھا۔ جب پہلی جنگ کھڑی ہو گئی تو نظامِ نقود جو دنیا میں جاری تھا سونے پر چلتا تھا اور اس دور کے رائج الوقت سکے سونے کے

ٹکڑے تھے یا نقدی نوٹ تھے جو اپنی قیمت کے مطابق سونے میں تحویل ہو سکتے تھے
ان کے ساتھ ساتھ نظامِ سیم بھی رائج تھا اس نظام کا اقتصادی روابط پر بڑا
اچھا اثر تھا مگر جب ۱۹۱۴ء میں جنگِ عظیم کا اعلان ہوا تو جنگ آزما حکومتوں نے
ایسی صورتیں اختیار کیں کہ نظامِ زر مضطرب ہوگیا ۔ تو بعض نے اپنے سکوں کو
سونے میں تحویل کرنا بند کر دیا اور بعض نے سونے کے ایکسپورٹ پر شدید پابندی
عائد کر دی اور بعض نے اس کے امپورٹ میں مشکلات پیدا کر دیں لہذا نظامِ
نقود مختل ہو گیا اور ایکس چینج کے بھاؤ اُلٹ پلٹ گئے ۔ اس دور سے آج تک عالم
میں نقدی زندگی کو چند اثرات لگ گئے حتیٰ کہ نظامِ ذھبی عالمی نظام نہیں رہا
صرف بعض حکومتوں میں البتہ رہ گیا ۔ اس طرح انتقالِ نقود و سامان و اشخاص
میں دشواریاں پیدا ہونے لگیں ۔

نظامِ زر کی مشکلات

جس دور تک نظامِ زر عالمی رہا نظامِ زر کو کوئی مشکل پیش نہیں آئی ، مشکلات
اس دن سے پیدا ہوئیں جب کہ بڑی سلطنتوں نے اپنے دشمنوں کو نقود کے ذریعہ
ضرب لگانے کا ارادہ کیا ۔ اور جب کہ نظامِ زر کے ساتھ غیر اساسی کاغذی نوٹ
جاری کر دیئے اور جبکہ استعماری مغربی حکومتوں نے کامن ویلتھ کی ایجاد کی
اس لئے ان حکومتوں کے سامنے جو نظامِ زر کو باقی رکھے ہوئے ہیں ایسی مشکلات
پیدا ہو گئیں جن کا جاننا ضروری ہے تاکہ ان کا حل جانا جا سکے اور ان پر غلبہ پایا
جا سکے ۔ یہ مشکلات مندرجہ ذیل ہیں ۔

۱ ۔ سونے کا ایسی حکومتوں میں مرتکز ہو جانا جن کی قوتِ پیداوار زیادہ ہے
اور جو بین الاقوامی تجارت میں مقابلہ کر سکتی ہیں یا یہ کہ وہاں کے اہل تجربہ و علم و

صنعت بہت زیادہ ماہر ہیں۔ لہٰذا سونا ادھر بہا چلا جاتا ہے یا تو مال کی قیمت کے طور پر یا تجربہ کار کارندوں، اہل علم و صنعت کی تنخواہوں کے طور پر لہٰذا عالم میں جو سونے کی مقدار ہے اس کا اکثر حصہ ان ملکوں میں سمٹ جاتا لہٰذا بین الاقوامی تقسیم زر مختل ہو جاتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حکومتیں ڈرنے لگتی ہیں کہیں ان کا سونا کھسک نہ جائے لہٰذا وہ اس کے نکلنے پر پابندی عائد کرتی ہیں لہٰذا اس کی بیرونی تجارت کی حرکت رک جاتی ہے۔

۲۔ بعض حکومتوں کی طرف سونا اس لئے ڈھل جاتا ہے کہ وہ اپنا بجٹ اپنی مصلحت کے تحت اس طور سے بناتی ہے کہ جو سونا داخلی بازار سے اس کے پاس آگیا ہے وہ نکلنے نہ پائے اور داخلی بازار پر اثر انداز نہ ہو اور نرخ بھی بڑھنے نہ پائیں، وہ اس طرح کہ وہ بازار میں کچھ اتنے سارٹیفکیٹ جاری کر دیتی ہے جو ان کے بقدر سونے کو کھینچ لاتے ہیں ان نقود کے ذریعہ جو اس کے اپنے سونے کے مساوی ہوتے ہیں۔ لہٰذا سونا حکومت کے پاس باقی رہتا ہے اور نکلنے نہیں پاتا اور ان ملکوں کو نہیں جاتا جن سے وہ ایکسپورٹ ہوا لہٰذا نظامِ زر کو نقصان پہنچتا ہے

۳۔ نظامِ زر بین الاقوامی نقطۂ تخصیص سے مختلف پیداوار کے اطراف میں رائج تھا اور تجارت کی راہ میں اس سلسلہ میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالی جاتی تھی مگر حکومتوں میں قومی رجحانات صنعت و زراعت کی طرف پیدا ہو گئے اور انہوں نے کسٹم کی رکاوٹیں کھڑی کر دیں لہٰذا یہ دشوار ہو گیا کہ اس حکومت کے اندر کوئی سامان داخل کیا جا سکے تاکہ سونا وہاں سے باہر نکلے اس طرح وہ حکومت جو نظامِ زر رکھتی تھی خسارے میں رہی کیونکہ اگر یہ حکومت اپنا مال دوسرے ممالک میں داخل نہ کر سکی معمولی نرخ پر تو وہ مضطر ہے کہ یا تو اپنے مال کے نرخ دوسروں کی نسبت سے کم کر دے تاکہ کسٹم کے موانع پر غالب آسکے یا اپنا مال وہاں نہ بھیجے۔ ان دونوں

کی مانند ہے اسی لئے یہ آسان ہے کہ ایک حکومت میں دونوں نظام جاری ہوں۔

حکومتِ اسلامیہ ہجرتِ رسُول کے وقت سے سیاستِ زروسیم پر قائم تھی۔ یہ ضروری ہے کہ نقدی بصورتِ زروسیم ہو خواہ اس کی ذات متداول ہو یا کاغذی نوٹ جن کے بالمقابل سونا چاندی کسی خاص مقام پر دھرا ہو۔

معدنی سکّے

اقتصادیوں نے مختلف دھاتوں کے سکّے بنائے ہیں جنہیں دو بڑے اقسام کی طرف لوٹایا جا سکتا ہے ایک انفرادی معدنی نظام اور دوسرے دو معدنی نظام۔ پہلا وہ نظام ہے جس میں سارے بڑے سکے ایک ہی دھات کے بنتے ہیں اور دوسرا نظام وہ ہے جو دو دھاتوں سے مرکب ہے اس میں سونے اور چاندی کے سکّے برابر برابر ڈھالے جاتے ہیں۔ دو دھاتی نظام تین اوصاف کی بہنا پر کو چاہتا ہے ۱۔ یہ کہ سونے کے سکّے کی غیر محدود قوتِ ایفاء ہو (۲) دوسرے یہ کہ سیم وزر کے علاوہ دوسری دھاتوں کے سکّے بھی آزادی کے ساتھ بنائے جائیں۔ (۳) یہ کہ سونے اور چاندی کے سکّوں کی قیمتوں کے درمیان ایک قانونی نسبت ہو۔

دونوں دھاتوں کا نظام اس طرح ممتاز ہو کر وہ نقود جن کے ذریعہ معاملات ہوتے ہیں وہ وافر مقدار میں ہوں کیونکہ دونوں دھاتوں کے سکّے رئیسی نقود کے اعتبار سے استعمال ہوں۔ اس طرح قیمتیں ایک بلند معیار پر محفوظ رہ سکتی ہیں اس طرح زیادہ پیداوار کی حوصلہ افزائی ہو سکتی ہے۔ اور نقدی کی قیمتیں راسخ رہ سکتی ہیں۔ اور اس طرح قیمتیں شدید تغیرات سے بہت کم ہم کنار ہوں گی جن سے اقتصادی حالات میں اضطراب پیدا ہوتا ہے۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ دو دھاتوں کا استعمال ایک دھات کے استعمال سے بہتر ہے۔

صورتوں میں وہ خسارے میں رہتی ہے۔

یہ ہیں وہ مشکلات جو نظامِ زر کو درپیش ہیں جبکہ ایک حکومت یا چند حکومتیں اسے باقی رکھیں، ان مشکلات پر غلبہ پانے کی یہ صورت ہے کہ تجارتی سیاست اکتفائے ذاتی پر قائم ہو اور یہ کہ مزدوروں کی اُجرت بقدر ان کی منفعت سعی کے ہو نہ کہ اس سامان کی قیمت کے اعتبار سے جو وہ پیدا کرتے ہیں اور نہ ان کے معیار معیشت کے اعتبار سے اور یہ کہ مالی سارٹیفکیٹ اور شیئرز کو افرادِ ملک کے لئے مالِ مملوک نہ قرار دیا جائے اور یہ کہ حکومت اپنی دولت کی پیداوار میں ایکسپورٹ پر اعتماد نہ کرے بلکہ داخلی طور پر دولت کی فراوانی کا انتظام کرے بغیر اس ضرورت کے کہ مال یا عمال بیرون ملک جائیں۔ اس طرح اس پر کسٹم کے موانع بھی اثر انداز نہ ہوں گے۔ جب حکومت اس سیاست پر چلے گی تو وہ نظامِ زر پر چلے گی اور اس کے تمام فوائد حاصل کرے گی اور اس کی مشکلات سے بچی رہے گی اور اسے کسی قسم کا ضرر بھی نہ پہنچ سکے گا۔ بلکہ برعکس اس کے اسے نظامِ زر و سیم پر چلنا پڑے گا اور کوئی راہ نہ رہے گی اور یہی اس کی مصلحت کے قرین ہوگا

نظام سیم

اساس سیمی یا نظامِ سیم سے یہ مراد ہے کہ چاندی وحدتِ نقدی کی اساس ہو اور اس کی دھات آزادانہ طور پر سکے کے لئے استعمال کی جائے اور غیر محدود قوتِ ابرائی کے ساتھ استعمال کی جائے۔ یہ نظام قدیم زمانے سے معروف رہا ہے اور اسلامی حکومت میں نظام زر کے ساتھ چلتا رہا ہے۔ بعض حکومتوں میں صرف سیمیں نظام ہی تھا۔ ہند چینی میں یہ نظام سنہ ۱۹۳۰ء تک رائج رہا جبکہ سونے کا فرش چاندی کے فرش سے بدلا گیا۔ نظامِ سیم بھی ساری تفصیلات میں نظامِ زر

کاغذی نوٹ

کاغذی نوٹوں کی تین قسمیں ہیں

ا۔ وہ کاغذی نوٹ جو سونے چاندی کی مقدار کے نائب ہوتے ہیں جو سونا چاندی سکوں کی شکل میں یا پتروں کی شکل میں ایک خاص مقام میں محفوظ کر دیا جاتا ہے، جن کی معدنی قیمت ان نوٹوں کی نام نہاد قیمتوں کے مساوی ہوتی ہے اور طلب کے وقت انہیں صرف کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح لین دین کی بنیاد معدنی نقود پر ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ بجائے اس کے کہ معدنی سکوں سے لین دین ہو یہ کاغذی نوٹ ان کی نیابت کرتے ہیں۔

۲۔ کاغذی وثیقے۔ یہ وہ اوراق ہیں جن پر دستخط کرنے والا عہد کرتا ہے کہ وہ اس چیک کے حامل کو مبلغ معین پر معدنی سکے مہیا کر دے گا۔ ان کی قیمت تداول دستخط کرنے والے کے اعتماد کی نسبت سے ہوتی ہے کہ وہ اپنے عہد کے پورا کرنے پر قادر ہو۔ تو اگر جمہور کے نزدیک وہ قابل اعتبار ہوتا ہے تو اس کا استعمال آسان ہوتا ہے جیسے چیک۔ ان نقود کی مرکزی حیثیت وہ بینک چیک ہوتے ہیں جنہیں با اعتماد بینک جاری کرتا ہے اور جمہور اس پر اعتماد کرتے ہیں۔ مگر بنکوں کے یہ چیک یا دوسرے الفاظ میں یوں کہا جائے کہ یہ با اعتماد کاغذی نوٹ جو ہوتے ہیں ان کا منبع و مصدر محفوظ نہیں ہوتا خواہ انہیں بنک جاری کرے یا حکومت کہ ان کی پوری قیمت کے مطابق سونا محفوظ ہو جیسا کہ کاغذی نوٹوں کا یہی حال ہے بلکہ وہ مرکز جو ان چیکوں کو جاری کرتا ہے اپنے معمولی اوقات کار میں ان اوراق کی ضمانت کے طور پہ ان کی قیمت کی نسبت سے تین چوتھائی یا دو تہائی یا ایک تہائی سونا یا فی صد نسبت کے حساب سے سونا محفوظ رکھتا ہے۔ لہذا وہ

چیک جن کے مقابل احتیاطی طور پر پورا سونا بقدر ان کی قیمت کے رکھا جاتا ہے وہ تو کاغذی نوٹ نائب شمار کئے جاتے ہیں جو جمہور کے دستخط کنندہ کے اعتماد پر چلتے ہیں۔ مثلاً کوئی حکومت یا بنک اپنے خزانے میں احتیاطی طور پر بیس بلین دینار معدنی جمع رکھتی ہے مگر کاغذی نوٹ چالیس بلین دینار کے بقدر چھاپتی ہے تو بیس بلین کاغذی نوٹ جن کے بالمقابل کوئی احتیاطی سونا نہیں ہے وہ کاغذی نقدی موثوقہ ہے اور بیس بلین جن کے مقابل احتیاطی سونا ان کی قیمت کے برابر ہے وہ کاغذی نوٹ نائب ہیں۔

اس بنا پر وہ حکومت جو سونا یا چاندی پورا پورا بقدر اپنے کاغذی نوٹوں کے محفوظ رکھتی ہے اس کے کاغذی نوٹ نائب کہلائیں گے اور کامل نقود ہوں گے لیکن جو حکومت پورا سونا یا چاندی اپنے نوٹوں کے بالمقابل نہیں رکھتی بلکہ ان کی قیمت کے ایک جزء کے مساوی رکھتی ہے تو دیکھا جائے گا کہ جن نوٹوں کے مقابل سونا یا چاندی ہے وہ معتبر ہیں اور جن کے مقابل نہیں ہے وہ معتبر نہیں ہیں اور اگر کوئی بھی احتیاطی سونا یا چاندی نہیں ہے تو وہ نقد کامل شمار نہیں ہوں گے۔

۳۔ وہ کاغذی نوٹ جو سونے یا چاندی سے تحویل نہیں ہو سکتے جنہیں فرضی کاغذی نقدی کہا جاتا ہے اور جن پر نقدی نوٹوں کا اطلاق ہوتا ہے یہ وہ نوٹ ہیں جنہیں حکومتیں صادر کرتی ہیں اور انہیں مرکزی نقود بنا دیتی ہیں لیکن وہ سونے یا چاندی سے تحویل نہیں ہو سکتے نہ ان کے پیچھے کوئی احتیاطی سونا یا چاندی ہوتا ہے نہ بنک نوٹ ان کے ضامن ہوتے ہیں لیکن ان کے بارے میں حکومت قانون جاری کر دیتی ہے کہ جس بینک نے انہیں جاری کیا ہے وہ ان کے پیچھے سونا چاندی رکھنے سے مستثنیٰ ہے۔ یہ سارے کاغذی نوٹ ملکی

گئے ہوتے ہیں لہٰذا ان کا لین دین صرف اپنے ملک تک ہی محدود رہنا ہے جو وہاں کے قانون کے تحت ہوتا ہے ان کی سوائے قانونی قیمت کے اور کوئی قیمت نہیں نہ کوئی مالی قیمت ہے کیونکہ ان کی قیمت صرف اس منبع سے ہے جس نے انہیں رائج کیا اگر وہ منبع ان کے رواج کو باطل کر دے تو وہ بے فائدہ ہو جاتے ہیں

شریعتِ اسلامیہ نقدی نوٹوں کا اعتبار نہیں کرتی یعنی فرضی نوٹوں کو شرعی نقود قرار نہیں دیتی کیونکہ ان پر کنزِ نقود کا حکم وارد نہیں ہوتا اور نہ زکوٰۃ نقود کا حکم وارد ہوتا ہے اور نہ ان پر وہ شرعی احکام قائم ہوتے ہیں ۔ جو نقود زر و سیم سے متعلق ہیں ۔ رہے باقی کاغذی نوٹ یعنی نائب کاغذی نوٹ اور وہ کاغذی چیک جن کے پیچھے سونا چاندی ان کی برابر قیمت پر ہے وہ شرعاً نقود متصور ہوں گے کیونکہ وہ سونا چاندی ہیں تو چونکہ ان کی قیمت ذہبی وفضی ہے لہٰذا حقیقۃً وہی متداول ہیں اور نوٹ شکلاً متداول ہیں اور جو بھی ایسے نوٹ ہوں گے کہ ان کی سونے چاندی کی قیمت وصول ہو سکتی ہے تو ان پر اسلامی نقود کے احکامات منطبق ہوں گے اور وہ احکام بھی جو شریعت میں ان کے ساتھ مربوط ہیں ۔

نقود کا صدور

ثمن، مال کی قیمت کا وہ اندازہ ہے جو مجتمع کرتا ہے اور اجرت وہ اندازہ ہے جو مجتمع محنت کی قیمت کا کرتا ہے اور نقود وہ ہے جو اس اندازے کی تعبیر کرتے ہیں اور ان کے ذریعہ سے ہم مختلف مالوں کا اندازہ کر سکتے ہیں اور مختلف محنتوں کا بھی اور انہیں ایک اساس کی طرف لوٹا سکتے ہیں تو اس طرح مختلف سامانوں کی اہمیت کے درمیان مقابلہ صحیح اور آسان ہو جاتا ہے اور اسی طرح مختلف محنتوں کے درمیان بھی کہ انہیں ایک وحدت کی طرف لوٹایا جا سکتا ہے جو کہ مقیاس عام ہے مال کی قیمت کی ادائیگی اور اجیر کی اجرت اسی وحدت کی بنیاد پر عطا کی جاتی ہے نقود کی قیمت کا اندازہ ان کی قوت خرید سے لگایا جاتا ہے یعنی اس مقدار سے جس سے کہ انسان ان کے ذریعہ سامان یا محنت حاصل کر سکتا ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ چیز جس سے مجتمع قوت خرید سامان و محنت کا اندازہ لگاتا ہے وہ نقد ہو یعنی ایسی قوت ہو کہ ہر انسان اس کے ذریعے سامان یا محنت کا حصول کر سکے اصل یہ ہے کہ اس شئے کی ایک قوت ذاتیہ ہونی چاہیے یا کسی قوت ذاتی کی طرف مستند ہو۔ یعنی وہ خود لوگوں کے نزدیک معتبر قیمت والی ہو تا کہ نقدی بن سکے مگر واقعہ یہ ہے کہ بعض عالمی حکومتیں اصدار نقود میں اپنے نقود کو ذاتی قوت دیتی ہیں یا ذاتی قوت کی طرف مستند کرتی ہیں اور بعض نے اپنے نقود کو اصلاحی نقود قرار دیا ہے یعنی کسی چیز پہ اصطلاح قائم کر لی جائے کہ یہ نقد ہے اور اس میں قوت خرید رکھ دی ہے حکومتیں نقود کے صدور پہ نظامِ زر وسیم پر چلتی ہیں یا فرضی ورقی نظام پر۔ وہ حکومتیں جو نظام زر وسیم پر چلتی ہیں وہ ان کے صدور کے لیے دو طریق اختیار کرتی ہیں۔ ایک تو معدنی اسلوب خواہ وہ فرضی معدنی اسلوب

یہ یا دو معدنی اسلوب ہو۔ اور دوسرا کاغذی اسلوب، معدنی اسلوب یہ ہے کہ وہ سونے یا چاندی کے سکے چلاتی ہو اس طرح کہ وہ سونے چاندی کے ٹکڑے لے کر مختلف قیمتوں کے سکے بناتی ہے جو وحدات نقدیہ پر مبنی ہوتے ہیں جن کی طرف ہر قیمت، ہر نقدی اور ہر سامان منسوب کیا جاتا ہے ہر ٹکڑا اس وحدت کی بنیاد پر ڈھالا جاتا ہے اور ان ٹکڑوں کو حکومت اپنی نقدی کے طور پر جاری کرتی ہے۔

رہا کاغذی اسلوب ان حکومتوں میں جو نظام زروسیم پر چلتی ہیں اس کا طریق یہ ہے کہ حکومت کاغذی نقدی جاری کرتی ہے جو سونے چاندی میں تحویل ہو سکتی ہے۔ اور اس کے دو طریق اختیار کرتی ہے ایک تو یہ کہ کاغذی نوٹوں کو اس مقدار سیم وزر کا نائب بناتی ہے جو بصورت سپردوں کے بالنقود کے ایک مقام معین میں محفوظ کر دیئے جاتے ہیں جن کی قیمت ان نوٹوں کی دی ہوئی قیمتوں کے برابر ہوتی ہے اور طلب کے وقت انہیں خرچ کیا جا سکتا ہے انہیں نائب کاغذی نوٹ کہتے ہیں دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کاغذی نوٹ پر ایک ذمہ دار شخصیت دستخط کرتی ہے کہ وہ اس نوٹ والے کو عندالطلب اس کے مطابق معدنی سکے فراہم کرے گی، یہ کاغذی نوٹ سونے چاندی کی اس مقدار کی نیابت نہیں کرتے جو ان پر تحریر ہوتی ہے بلکہ حکومت یا مرکز جو انہیں جاری کرتا ہے اپنے خزانے میں احتیاطی طور پر سونے چاندی کی مقدار محفوظ کر رکھتی ہے جو ان کی قیمت سے کم ہوتی ہے مثلاً یہ کہ قیمت کی تین چوتھائی یا دو ثلث یا ثلث یا ربع یا فی صد قیمت کے حساب سے سونا چاندی محفوظ کر دیتی ہے جیسے کوئی بنک یا حکومت کاغذی نوٹ پانسو ملین دینار کے جاری کرتی ہے اور اپنے خزانے میں صرف دو سو ملین دینار کے بقدر سونا یا چاندی رکھتی ہے اس قسم کے کاغذی نوٹوں کو نقود ورقیہ وثیقیہ کہتے ہیں اور جو دھات احتیاطاً رکھی جاتی ہے اُسے احتیاطی زر یا حجاب زر بولتے ہیں۔

بہر حال وہ حکومت جو نقود جاری کرتی ہے ان تمام حالات میں نظام زر پر چلتی ہے۔

یہاں سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ جن اشیا کی ذاتی قوت ہوتی ہے وہ سونا چاندی ہیں یہ بذات خود نقود ہیں اور نقود کی قابل اعتماد بنیاد ہیں خلاصہ یہ کہ ہر حکومت کی ایک خاص صفت کی اصطلاح ہے جو مختلف نہیں ہوتی کہ ایک معین شکل، وزن اور نقوش ہوتے ہیں تاکہ اس کے نقود دوسری حکومتوں کے نقود سے مختلف رہیں یا وہ کاغذی نائب نوٹ بناتی ہے جن کے پیچھے سونا چاندی ہوتا ہے اور اندرون بیرون ملک چلتے ہیں یا بیرونی حکومتوں سے ان کے ذریعہ معاملہ کرتی ہے یا نقود وثیقہ وثیقہ اختیار کرتی ہے جن کے پیچھے ان کی نام نہاد قیمت کے لحاظ سے، ایک معین نسبت سے پیچھے سونا ہوتا ہے یعنی احتیاطی سونا ان کی قیمت سے کم رکھا جاتا ہے یہ نوٹ خاص نقوش والے ہوتے ہیں تاکہ جب نوٹ اس نے جاری کیے ہیں وہ دوسری حکومتوں کے نوٹوں سے ممتاز ہوں۔

رہیں وہ حکومتیں جو فرضی نوٹوں کے نظام پر چلتی ہیں وہ نقدی نوٹ جاری کرتی ہیں جو سونے چاندی کی طرف تحویل نہیں پا سکتے یا کسی بھی قیمتی دھات کی طرف محدود رخ سے تحویل نہیں ہو سکتے تو وہ ادارہ جو ان نقدی نوٹوں کو جاری کرتا ہے اس امر کا ضامن نہیں ہے کہ انہیں معین رخ پر سونے سے بدل دے جب کہ افراد انہیں بدلنا چاہیں ان جیسے شہروں یا حکومتوں میں سونا دوسرے مالوں کی طرح ایک مال شمار ہوتا ہے یعنی ایسا مال جس کا بھاؤ اترتا چڑھتا رہتا ہے منڈی کی طلب اور عرض کے مطابق۔ ان بینک نوٹوں کے پیچھے احتیاطی معدنیات نہیں ہوتیں اور نہ وہ معدنی نقدوں میں چینج کیے جا سکتے ہیں ان کا دوران صرف ملک کے اندر رہتا ہے جو اس قانون کے تحت ہوتا ہے جس نے اسے سکہ ٹھہرایا، ان کی طرف قانونی قیمت

ہوتی ہے۔ ذاتی قوت کچھ نہیں ہوتی اور نہ کسی ذاتی قوت پر ان کا سہارا ہوتا ہے بلکہ وہ ایک وحدت ہوتی ہے جس پہ مبادلہ کے لیے اصطلاح کر لی گئی ہے اور انسان ان کے ذریعہ مال اور محنت کی تحصیل کر سکتا ہے یہ ذاتی طور پر نقود نہیں ہیں بلکہ صرف لوگوں کی اصطلاح کی بنا پہ نقود ہیں کیونکہ انہیں کوئی حکومت یا کوئی نقودی ادارہ صادر کرتا ہے اور لوگوں کو ان کے ساتھ معاملہ پر مجبور کر دیتا ہے کہ ان کے ذریعے مال و محنت خریدیں اس بنا پہ ان جیسے نقود یعنی بینک نوٹ یا نقدی نوٹ حقیقۃً نقدی نہیں ہیں بلکہ وہ اپنی بنیاد کے اعتبار سے اصطلاحی نقود ہیں۔

یہ بحث تو نقود کے صادر کرنے کے اعتبار سے تھی رہا شرعی حکم وہ یہ ہے کہ اسلام میں نقود سونا یا چاندی ہی ہیں ان کے علاوہ اور کچھ نہیں اسی لیے نقود نقود شرعی ہوتے ہیں جب کہ حکومت نظام زر پر چلے اور نقود کو معدنی صورت میں ڈھالے یا نوٹوں کی صورت میں بنائے جب وہ نوٹ نائب ہوں یعنی جو ان کی تحریر کردہ قیمت ہو اس کے بقدر سونا چاندی دھرا ہو اور طلب کے وقت اس سے تبادلہ ہو سکے ان سب کو تو اسلام نقد شمار کرتا ہے اور نقد شرعی قرار دیتا ہے ان کا کنز کرنا حرام ہے ان میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور احکام شرعیہ جیسے سرقہ اور دیت کا انہی سے اندازہ لگایا جائے گا خواہ کوئی بھی حکومت انہیں جاری کرے وہ اسلامی ہو یا غیر اسلامی حکومت ہو۔ لیکن وہ کاغذی نوٹ جو وثیقہ ہیں یعنی جن پر سونے چاندی کا غلاف ہے یعنی انہیں جاری کرنے والا ادارہ ایک مقدار معین کے ساتھ ان کے اوپر سونا رکھتا ہے جو ان کی نام زد قیمت سے کم ہے تو ان کے بارے میں دیکھا جائے گا اگر احتیاطی سونا چاندی دو ثلث یا ثلث یا ربع وغیرہ ہے تو اس کے بقدر وہ شرعی نقود شمار ہوں گے اور جو اس سے زائد ہوں گے وہ نقود شمار نہیں ہوں گے اگر احتیاطی سونے چاندی کی نسبت نصف ہے تو ایک دینار شرعاً نصف دینار شمار ہو

گا وہ شرعاً ایک دینار شمار نہیں ہوگا لہٰذا اس کی شرعی قیمت اس مقدار کے مطابق لگائی جائے گی یعنی جو سونا چاندی اس کے مقابل ہوگا اسی اعتبار پر شرعی احکام جاری ہوں گے بحیثیت کنز کرنے، زکوٰۃ اور دیگر احکام متعلقہ کے۔ اور اگر ان کی نسبت ذہبی معلوم نہ ہو تو وہ قطعاً نقود شمار نہیں ہوں گے کیونکہ جو سونا چاندی ان کے مقابل ہے اس کا علم نہیں، رہے وہ نقود جو کاغذی فرضی ہیں وہ تو مطلقاً شریعت کی رو سے نقود نہیں ہیں۔

اگر نقود کا صدور مذکورہ بالا طور پر ہوتا ہے تو ہر ملک کسی بھی اصطلاح کو مقرر کر سکتا ہے جس سے مجتمع مال و محنت کا اندازہ لگا سکے جب کہ اس میں ایسی قوت خرید ہو کہ انسان اس ملک کا سامان و محنت خرید سکے، اس بنیاد پر ہر حکومت ایک جیسے معین سکے صادر کر سکتی ہے جن کے ذریعہ مجتمع مال و محنت کی قیمت کا اندازہ کر سکے یعنی ایسی نقدی کہ ہر انسان اس ملک کی مال و محنت کو اس مقدار سے خرید سکے جو اس نقدی کے لیے رکھی گئی ہے اور وہی دوسری حکومتوں کو اس بات پر مجبور کر سکتی ہے کہ وہ اس نقدی کا اعتراف کریں اور اس سے مال و محنت اس کی مقدار کے بقدر حاصل کر سکیں۔

ایسی صورت میں حکومت کو کسی خزانہ حکومت یا ملکی بینک کے سہارے کی ضرورت نہیں پڑتی نہ کسی مرکزی بینک کے ضرورت پڑتی ہے اور نہ اور کسی چیز کی مطلقاً۔ بس قوت وحدت کافی ہوتی ہے کہ مال اور کوشش کو اس کے ذریعہ حاصل کیا جا سکے اور اسے نقدی بنایا جا سکے یا تو نقدی کے ذاتی طور پر جیسے سونا چاندی یا سونے چاندی کے سہارے جیسے کاغذی نقود نائبہ ہوتے ہیں کیونکہ وہ اپنی نام زد قیمت سے سونے چاندی کی نیابت کرتے ہیں یا اس لیے کہ ان کے پیچھے ایک احتیاطی مقدار سونے یا چاندی کی ہوتی ہے جیسے کاغذی نوٹ وثیقہ والے۔ یا اس لیے کہ ان میں یہ طاقت ہے کہ انسان سامان و محنت کے حصول پر ان کے ذریعہ قادر ہو سکتا ہے

جیسے نقدی کاغذ یعنی بنک نوٹ ۔

حکومتیں سونے چاندی سے معاملہ کرتی ہیں اور ہر حکومت ایک خاص صنعت پر سکے بنایا کرتی تھی اس طرح کہ اس کا سونا چاندی دوسری حکومتوں کے نقود سے مختلف نہیں ہوتا ۔ پھر ایک حکومت نے سونے چاندی کے سکوں کے ساتھ کاغذی سکے بھی جاری کر دیئے جو خاص اوصاف کے حامل تھے کہ ان اوصاف کے اعتبار سے مختلف نہ تھے پھر ایک حکومت نے نقدی کاغذ جاری کر دیئے اور سونے چاندی کے سکے بھی باقی رکھے تو دنیا میں سونے چاندی کے سکے بھی ہو گئے اور کاغذی نوٹ بھی جو سونے چاندی میں تحویل ہو سکتے تھے یا سونے چاندی کے غلاف میں تھے اور کاغذی نوٹ ایسے بھی تھے جن کے پیچھے کوئی سونا چاندی نہ تھا دوسری جنگ عظیم کے ختم ہونے کے بعد سے اب تک نقود کی دو بڑی قسمیں ہیں معدنی نقود اور تین قسم کے کاغذی نقود ۔ بعض اقتصادی یہ خیال کرتے ہیں کہ بنکوں کی امانتیں ان مرکزی انواع سے ہیں جن سے نقود وجود میں آتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ امانتیں تو دراصل ایک قرض ہیں جنہیں بنک قبول کرتا ہے اور اپنے ذمہ لے لیتا ہے اور افراد سے معاہدہ کرتا ہے کہ وہ جب بھی چیک بھیجیں گے وہ ادائیگی کرے گا تو وہ دراصل ایسے حساب ہیں جنہیں بنک افراد کے لیے کھولتا ہے وہ نقود نہیں ہیں ۔

ایکسچینج کے بھاؤ

ایکسچینج ایک سکہ سے دوسرے سکے سے تبادلہ ہے یعنی بعض سکوں کا بعض سکوں کے ساتھ بدلنا وہ تو ایک ہی جنس کے سکوں کا مبادلہ ہوتا ہے جیسے سونے کا سونے کے ساتھ اور چاندی کا چاندی کے ساتھ یا دو مختلف جنسیت کے سکوں کا ایک دوسرے کے ساتھ تبادلہ ہوتا ہے جیسے سونے کا چاندی کے ساتھ اور چاندی

کا سونے کے ساتھ ۔ رہا ایک جنس کے سکوں کا بدلنا تو اس میں برابری شرط ہے بڑھوتری مطلقاً جائز نہیں کیونکہ وہ سود ہے جو حرام ہے جیسے سونے کا سونے کے ساتھ بدلنا اور کاغذی نوٹوں کا سونے کے ساتھ بدلنا ایسے کاغذی نوٹ جن کی درج شدہ قیمت کے مطابق سونا مل سکتا ہو۔ لہٰذا ایسی حالت میں ایکس چینج کا کوئی بھاؤ نہیں ہوتا۔

رہا دو مختلف جنسوں کا سکوں کا ایک دوسرے سے بدلنا جیسے سونے کا چاندی کے ساتھ اور انگریزی پونڈ کا ڈالر کے ساتھ اور روبل کا فرانک کے ساتھ تو یہ جائز ہے بشرطیکہ دونوں ایک ساتھ قبضہ کریں اور ایک دوسرے کی باہمی نسبت ایکس چینج کا بھاؤ ہوگا تو ایکس چینج کا بھاؤ دو مختلف سکوں کے درمیان نسبت مبادلہ ہے لوگوں کو جو چیز ایکس چینج پر مجبور کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے سکوں کی ضرورت ہوتی ہے رہا لوگوں کا اپنی حکومت میں ایک دوسرے سے رائج سکوں کا تبادلہ جیسے سونے کا چاندی کے ساتھ اور چاندی کا سونے کے ساتھ تو یہ واضح ہے کہ ایسا سونے چاندی کے درمیان ہوتا ہے کیونکہ حکومت نظام زر وسیم پر چلتی ہے اور دونوں سکوں کے درمیان ایکس چینج کا بھاؤ ہوتا ہے جو بازار کے بھاؤ کے مطابق ہوتا ہے وہ سکہ جسے ایک حکومت استعمال کرتی ہے اس میں اگر ایکسچینج کا بھاؤ بدل جائے تو کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ دو مختلف جنسوں سے ہو کیونکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے اشیاء کے نرخ اترتے چڑھتے رہتے ہیں۔ رہا دو یا دو سے زیادہ۔ مختلف حکومتوں کے مختلف سکوں کے درمیان ایکس چینج تو اس میں مشکلات پائی جاتی ہیں لہٰذا اس سے بحیثیت وقوع بحث کرنا ضروری ہے اور ایکس چینج کے نرخ اور حکم شرعی کا بیان کرنا لابدی ہے۔

رہی بحث اس کے وقوع کے اعتبار سے تو حکومتیں اس بارے میں مختلف

طریقہ رکھتی ہیں جن کے یہاں نوٹوں کا فرضی نظام ہے تو جب چند حکومتیں نظام زر کا اتباع کرتی ہیں تو ان کے درمیان ایکسچینج کا بھاؤ یا سکوں کی نسبت مبادلہ کا تقریباً راسخ ہونا ضروری ہے اگر وہ معدنی اسلوب پر چلتی ہیں تو معاملہ ظاہر ہے کیونکہ درحقیقت آپ دو مختلف سکّے نہیں بدلتے جن میں سے ہر ایک کی قیمت بہ نسبت دوسرے کے حسبِ ظروف طلب و عرض متغیر ہوتی رہتی ہے بلکہ سونے کا سونے کے ساتھ تبادلہ کرتے ہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ ایک حکومت میں جو سکّے ڈھلے ان کی صورتیں، ہیئت اور نقوش دوسری حکومت کے سکوں سے مختلف ہوتے ہیں اور ایسی حالت میں ایکسچینج کی نسبت دونوں حکومتوں کے درمیان وہ ہوتی ہے جو دونوں حکومتوں کے درمیان صاف سادہ سونے کی ہوتی ہے لہٰذا ایکسچینج کا بھاؤ نظام زر والی حکومتوں کے درمیان متغیر نہیں ہوتا مگر اس قدر کہ دونوں حکومتوں کے حدود کے درمیان جو سونے کے منتقل کرنے کے اخراجات کا فرق ہے اصطلاح میں اسے سونے کے حدود سے تعبیر کیا جاتا ہے اور چونکہ یہ اخراجات عموماً بہت تھوڑے ہوتے ہیں تو ہمارے لیے یہ ممکن ہے (تھوڑے سے تجاوز کے ساتھ) کہ ہم یہ کہہ دیں کہ ایکسچینج کا بھاؤ نظام زر والی حکومتوں کے درمیان تقریباً راسخ رہتا ہے اگرچہ وہ حکومتیں کاغذی نقودِ نائبہ کے نظام پر چلتی ہوں کیونکہ ایکسچینج کے نرخ کی بحث میں ان کا حال بالکل معدنی اسلوب جیسا ہے کیونکہ ایسی صورت میں دراصل لین دین نقودِ معدنی پر ہی ہوتا ہے صرف اتنی بات ہے کہ بجائے اس کے کہ خود معدنیات کا ایک دوسرے سے تبادلہ ہو یہ کاغذی نوٹ ان کی نیابت کرتے ہیں لہٰذا ایکسچینج کے بھاؤ میں بالکل انہی کا سا نرخ رکھتے ہیں بلکہ ہر شے میں انہی کا سا حکم رکھتے ہیں لیکن اگر حکومت کاغذی نقودِ وثیقہ یعنی بنک نوٹ پر چلتی ہو تو وہ اگرچہ نظام زر پر چلتی ہو مگر سونا اس کا جزوی قیمت پر احاطہ کیے ہوتا ہے اس کی پوری قیمت پر نہیں، اسی لیے ان کی قیمت مختلف ہوتی رہتی ہے باعتبار

اس احتیاطی سونے کے جو ان کے مقابل رکھا گیا ہے اور ان دونوں کے بین بین ایکسچینج کا بھاؤ مقرر ہوتا ہے مگر یہ بھاؤ بھی راسخ رہتا ہے اور اس کی معرفت آسان ہوتی ہے کیونکہ وہ احتیاطی سونے کی نسبت پر موقوف ہوتے ہیں اور اس کی مقدار معروف واضح ہوتی ہے۔

لیکن اگر یہ حکومتیں فرضی کاغذی نوٹ کے نظام پر چلتی ہیں تو اب ان کے درمیان ایکسچینج کے نرخ کی تحدید ایک موضوع بن جاتی ہے کیونکہ جب ان کے سکے کی تحویل مقررہ نرخ پر سونے میں نہیں ہو سکتی تو ان حکومتوں کے سامنے یہ مشکل درپیش ہوتی ہے کہ ان کے درمیان ایکسچینج کا بھاؤ کیسے مقرر کیا جائے جب کہ وہ فرضی کاغذی نوٹ کے نظام پر چلتی ہیں۔

اس مشکل کا حل یہ ہے کہ مختلف کاغذی نوٹ مختلف مال ہیں جن کا لوگ عالمی نقدی بازار میں لین دین کرتے ہیں اور انہیں خریدتے ہیں لیکن ان کی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لیے کہ ان میں دوسرے مال کے خرید کی طاقت ہے اپنے اصلی مقام پر۔ اس لیے دونوں سکوں کے درمیان نسبت مبادلہ یا دونوں کے درمیان ایکسچینج کا بھاؤ، قوت خرید کے تابع ہوکر محدود ہوتا ہے ان دونوں کے اصلی نظام کے اعتبار سے۔ لہذا ایکسچینج کا بھاؤ دو سکوں کے درمیان نسبت مبادلہ ہے تو اگر مصر اور اٹلی کاغذی نظام پر چلتے اور اٹالین لیرہ اٹلی میں مال کی دس وحدتیں خرید سکتا اور مصری پونڈ مصر میں مال کی سو وحدتیں خرید سکتا تو ان دونوں کے درمیان مبادلہ کی نسبت، دس اٹالین لیرے کے مقابلے میں ایک مصری پونڈ ہوا اگر ایکسچینج کا یہ بھاؤ ہو سکتا ہے کہ متغیر ہو جائے کیونکہ کاغذی نوٹ عبارت ہیں مختلف مالوں سے جن سے لوگ عالمی نقدی بازار میں مبادلہ کرتے ہیں اور انہیں ان کی اپنی ذاتی خوبی کی بنا پر نہیں خریدتے بلکہ اس لیے خریدتے ہیں کہ ان میں یہ طاقت ہے کہ وہ ان ملکوں سے مال اور محنت خرید سکتے ہیں

جنہوں نے انہیں ایکسپورٹ کیا لہٰذا ان کا بھاؤ چڑھ جاتا ہے جب کہ ان کے اصلی مقام پر مال کی قیمت لیست ہو جاتی ہے اور بھاؤ اتر جاتا ہے جب کہ وہاں مال کی قیمتیں چڑھ جاتی ہیں تو غیر ملکی سکے کی منفعت ہمارے لیے ان کی قوت خرید پر منحصر ہے اگر یہ طاقت زیادہ ہو تو ہمارے لیے ان کی منفعت بھی زیادہ ہے اور ہم زیادہ سے زیادہ اپنا سکہ ادھر بھیجنا چاہتے ہیں تاکہ اس کے بالمقابل اجنبی سکے حاصل کر سکے اور اگر یہ قوت کم ہوتی ہے تو ہمارے لیے ان کے سکے کی منفعت کم ہو جاتی ہے اور ہم اپنا سکہ غیر ملکی سکے سے تبادلہ کے لیے کم سے کم بھیجنا چاہتے ہیں کیونکہ یہ سکے اپنے وطن میں اس مقدار سے مال نہیں خرید سکتے جس مقدار سے پہلے خرید سکتے تھے جب کہ ہمارا سکہ اپنی قیمت پر قائم ہو اگر ہم فرض کریں کہ مصر و انگلینڈ کے درمیان بھاؤ کی سطح ایک مخصوص سال میں دونوں ملکوں میں سو تھی اور ایکس چینج کا بھاؤ یہ تھا کہ ہر مصری پونڈ کے عوض ایک انگریزی پونڈ ملتا تھا تو ایکس چینج کا بھاؤ برابر سرابر رہا۔ اب ایکس چینج سے مقصود یہ ہو گا کہ ہم اپنی ضروریات کا انگریزی مال خرید سکیں، ایسی صورت میں ہمارے شہروں میں انگریزی پونڈ کی طرف نہ توجہ کا ڈھ ہوتا ہے اور نہ اعراض، لیکن اگر ہمارے ملک میں نرخوں کی سطح دو سو تک پہنچ جائے اور انگلینڈ میں سو ہی رہے تو انگریزی پونڈ کی قیمت ہمارے ملکوں میں دوگنی ہو جائے گی تو ایکس چینج کا بھاؤ ایک مصری پونڈ کے بدلے نصف انگریزی پونڈ ہو جائے گا لہٰذا لوگ انگریزی پونڈ کی طرف مائل ہو جائیں گے کیونکہ انگلینڈ میں بھاؤ گر گئے ہیں اور مصری پونڈ کی طرف سیلان کم ہو جائے گا کیونکہ مصر میں بھاؤ چڑھ گئے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ انگریزی کی طلب مصری پونڈ کے لیے کم ہو جائے گی جس کے نتیجے میں وہ مصری مال کی طرف کم متوجہ ہوں گے اور یقیناً اپنے موجودہ بھاؤ کو تر جیح دیں گے کیونکہ مصری مال کے نرخ دوگنے ہو گئے ہیں در آنحالیکہ ان کے پیدا کردہ مال کے بھاؤ جیسے تھے ویسے ہی رہے اس طرح ایکس چینج کا بھاؤ بدل جاتا ہے کیونکہ ملک میں مال کے بھاؤ بدل گئے جس نے کہ اپنا سکہ ایکسپورٹ کیا تھا اور اگر کسی شہر میں بہ نسبت

دوسرے شہر کے مثلاً دیا دتی نقود کی وجہ سے بھاؤ چڑھ جائیں تو ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان ایکس چینج کا بھاؤ بدل جائے تو اس حکومت کے سکے کی خارجی قیمت گر جائیگی جس میں کہ بھاؤ چڑھ گئے ہوں۔

ایکس چینج کے بھاؤ کسی حکومت کے سکے کے درمیان اور غیر ملکی سکوں کے درمیان ایکس چینج کے بھاؤ کے مطابق چلتے ہیں جو ان کے درمیان ہوتا ہے مطلب یہ کہ اگر عراقی دینار سو ایرانی ریال کے برابر ہو یا دو سو اٹالین لیرے کے مساوی ہو یا چار سو فرانک فرانسیسی کے برابر ہو تو غیر ملکی سکوں کے درمیان ایکس چینج کی نسبت ایران میں ایک ایرانی ریال دو اٹالین لیروں یا چار فرانک فرانسیسی کے برابر ہو گی اور اٹلی میں ایک اٹالین لیرے کی قیمت دو فرانک فرانسیسی یا نصف ریال ایرانی کے برابر ہو گی۔علی ہذا القیاس۔ یہ بات حالانکہ پیدا ہو جاتی ہے اگر ہر حکومت اپنے سکے کی خارجی قیمت اس معیار کے مطابق کر دے جو بھاؤ کے تغیر سے پیدا ہوئی ہے اور حکومتی تجارت کے فروغ پر کوئی بھاری پابندی عائد نہ کرے اور نہ غیر ملکی نقود کے ملکی نقود سے ایکس چینج پر پابندی لگائے یا ملکی نقود کے غیر ملکی نقود سے تبادلہ پر پابندی لگائے مگر حکومتیں اپنے سکے کی بیرونی قیمت کی حفاظت کرتی ہیں گو ان کے ہاں بھاؤ کتنے ہی چڑھ جائیں اور یہ اس طرح کہ وہ امپورٹ کرنے والوں پر پابندیاں لگا دیتی ہیں جو غیر ملکی مال منگانا چاہتے ہیں مثلاً امپورٹ کے لائسنس کم کر دیتی ہیں ایسی حالت میں مختلف ملکوں میں مختلف ایکس چینج کے بھاؤ کے تناسب میں خلل واقع ہو جاتا ہے تو ایکس چینج کے بھاؤ میں یہ عدم تناسب پیدا ہونا ممکن نہ تھا۔ مگر بعض حکومتیں غیر ملکی سکوں پر پابندیاں لگا دیتی ہیں یہ اس لیے کہ اگر یہ پابندیاں نہ ہوتیں تو یہ ممکن تھا کہ تاجر سٹے کے ایکس چینج سے فائدہ اٹھاتا اور پھر لوگ ایسا کرنے پر ٹوٹ پڑتے تو پھر دوبارہ مختلف ایکس چینجوں کے بھاؤ کے تناسب کا اعادہ کرنا پڑتا اس قسم کی ایکس چینج پر پابندی ظاہر و شائع ہوتی ہے اکثر ممالک میں ایام جنگ میں اور شدید اقتصادی خلل کے زمانے میں جو انہیں گھیر لیتا ہے ایسے ایام

میں ہم دیکھتے ہیں کہ اس حکومت کے سکے کی قیمت جو اپنے نقودی معاملات کو ایسی قیود سے مقید کرتی ہے دوسرے ملکوں کی قیمت سے مختلف ہوتی ہے ان نقودی نظاموں کی وجہ سے جو دوسرے ملکوں میں رائج ہوتے ہیں تو وہ ملک جہاں ایکس چینج کا ایک ہی نظام ہوتا ہے اس کے اپنے سکے اور مذکورہ حکومت کے سکے کے درمیان ایکس چینج کا بھاؤ راسخ رہتا ہے کیونکہ اسٹیٹ بینک اور وہ بینک جنہیں غیر ملکی کرنسی کے لین دین کی اجازت ہوتی ہے وہ اسے راسخ بھاؤ پر خرید لیتے ہیں اور راسخ نرخ پر فروخت کر دیتے ہیں۔

لیکن وہ مملکتیں جو واحد ایکس چینج کے نظام پر عمل پیرا ہوتی ہیں اور جہاں اسٹیٹ بینک کو مقررہ نرخ پر غیر ملکی کرنسی کے خرید و فروخت کا اختیار نہیں ہوتا تو غیر ملکی کرنسی کے بھاؤ حسب طلب و عرض بدلتے رہتے ہیں جن ملکوں میں ایکس چینج کا نظام، طلب و عرض کے مطابق بدلتا رہتا ہے اسے غیر متغیر نظام ایکس چینج کہتے ہیں اور یہ دیکھا گیا ہے کہ وہاں ایکس چینج سکے بھاؤ کبھی صرف اس کے اور دوسری حکومتوں کے بھاؤ سے بدلنے سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ کبھی حکومتی تجارت کے فروغ کی تحدید سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں یا کسی سبب سے مختلف حکومتوں میں بجٹ کے حسابی خلل سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں اور بعض ملکوں میں ایکس چینج کے متغیر نرخ کی اجازت ہوتی ہے قانوناً جیسے لبنان۔ کیونکہ یہ ایک ایسا ملک ہے کہ وہاں کی حکومت نے اجازت دے دی ہے کہ ایکس چینج کے بھاؤ بدل دیئے جائیں ان یومیہ تغیرات کی بنا پر جو عرض و طلب سے پیدا ہو جاتے ہیں اور بعض دوسرے ملکوں میں ایکس چینج کا نظام متغیر روا نہیں رکھا جاتا لیکن اس کے باوجود وہاں افراد میں ایسے معاملات ہوتے ہیں جو سکوں کی بیع و شراء پر مبنی ہوتے ہیں یا غیر ملکی حسابات کی خریداری پر مبنی ہوتے ہیں ایسے نرخ پر جو حکومت کے نرخوں سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔

یہ ہے ایکس چینج اور ایکس چینج کے نرخ کا حال جو تمام عالمی حکومتوں میں قائم ہے دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیئے کہ یہ ہے ایکس چینج کی حقیقت اور اس کے نرخوں کی حقیقت

جو سارے عالم میں پائی جاتی ہے اب رہا شرعی حکم، ایکس چینج اور اس کے نرخوں کے بارے میں تو بات یہ ہے کہ اسلامی حکومت، نظام زر پر چلتی ہے خواہ وہ نظام معدنی ٹھہرائے یا کاغذی نائب نوٹوں کا نظام جن کے بالمقابل ان کی قیمتوں کے برابر سونا ہو یا چاندی ہو اور خواہ وہ معدنی نقود کو ایک خاص صفت معین پر بنائے یا نہ بنائے بہر حال وہ نظام زر پر چلنے کے لیے مجبور ہے کیونکہ یہ حکم شرعی ہے اور اس پر متعدد شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں حکومت اسلامی کے اندر ضروری ہے کہ اگر ایکس چینج ایک جنس کی دھات سے ہو تو وہ دونوں برابر ہوں ان میں کمی زیادتی جائز نہیں، اسی طرح حکومت اسلامیہ کے باہر بھی جنسوں کا حد میں اختلاف مطلقاً نہیں ہوگا کیونکہ حکم شرعی ایک ہوتا ہے وہ متغیر نہیں ہوا کرتا لیکن دو مختلف اجناس میں کمی زیادتی جائز ہے جیسے سونے چاندی کے درمیان ایکس چینج دست بدست ہوتا ہے اس بارے میں داخلِ ملک اور خارج ملک ایکس چینج میں کوئی امتیاز نہیں کیونکہ حکم شرعی ایک ہی ہوتا ہے جو متغیر نہیں ہوتا۔ تو جس طرح سونے چاندی کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ دست بدست ایکس چینج اندرون مملکت جائز ہے بیرون مملکت بھی کمی زیادتی کے ساتھ دست بدست جائز ہوگا۔ یہی حال اس ایکس چینج کا ہے جو حکومت اسلامیہ کے سکوں اور دوسری حکومتوں کے معدنی نقود کے درمیان ہو یا کاغذی نوٹوں کے درمیان ہو جو نائب ہوتے ہیں یعنی جن کے مقابل ان کی تام نقد قیمت کے برابر پورا سونا یا چاندی ہوتا ہے کیونکہ ان میں اختلاف جنس کے وقت کمی زیادتی جائز ہے لیکن سونے چاندی میں یہ شرط ہے کہ دست بدست ہو البتہ اتحاد جنسیت کی صورت میں جائز نہیں بلکہ برابری واجب ہے کیونکہ کمی زیادتی سود ہے اور وہ شرعاً حرام ہے۔

رہے نقودِ ورقیہ وثیقہ یعنی وہ جن کی قیمت کے مقابل احتیاطی کچھ سونا ہوتا ہے جو ان کی قیمت سے کم ہوتا ہے تو ان کی نقدی قیمت اس احتیاطی سونے کے برابر ہوگی اور ہمارے اسلامی سکے سے اس کی ایکسچینج اسی اعتبار سے ہوگی اور اسی اعتبار سے اور اسی مقدار

سے سکے لیے جائیں گے جیساکہ سونے چاندی کے درمیان نقد معدنی میں حکم صرف ہے
بس صرف احتیاطی سونے کی قیمت ایکسچینج کے حساب میں لگائی جائے گی۔

رہے نقدی اوراق یعنی بنک نوٹ یعنی فرضی کاغذی نوٹ جن کی نام زد قیمت کے مقابل کوئی بھی چیز "امانتاً" نہیں رکھی گئی تو وہ مطلقاً نقود شمار نہیں ہوں گے اور وہ ایکسچینج کے احکامات میں داخل نہیں ہوں گے لہٰذا ان سے اسلامی اعتبار سے ایکسچینج کے بھاؤ کے بارے میں بحث نہیں کی جائے گی وہ تو اور مالوں کی طرح مال ہیں کہ بیچے اور خریدے جاتے ہیں جیسے اور مال بازار کے بھاؤ کسی بھی قیمت پر بیچے اور خریدے جاتے ہیں اور ان میں کوئی تفاضل و تماثل نہیں دیکھا جاتا بلکہ بازار کا بھاؤ دیکھا جاتا ہے اور ان کا کوئی نظام بھی نہیں ہوتا ہمیشہ ان کا اعتبار مال کی حیثیت سے کیا جائے گا نقود کی حیثیت سے نہیں اور انہیں مال کے بیع و شراء میں داخل کیا جائے گا نقود کے بیع و شراء میں نہیں یعنی انہیں باب صرف سے نہیں شمار کیا جائے گا کیونکہ ان پر بیع و شراء کے وہ احکامات منطبق ہوتے ہیں جو سامان کی بیع و شراء پر منطبق ہوتے ہیں لہٰذا جائز نہیں کہ ان کا کوئی بھاؤ مقرر کیا جائے اور نہ لوگوں کو کسی مقررہ بھاؤ پر مجبور کیا جائے گا۔ لہٰذا وہ اس متغیر نظام ایکسچینج پر چلیں گے جن کی بعض حکومتوں نے اجازت دے رکھی ہے لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ ایکسچینج کا بھاؤ ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مال کی ایک قسم ہے۔

لہٰذا حکومت اسلامیہ اور دوسری حکومتوں کے سکوں کے درمیان ایکسچینج جائز ہے جیسے اس کے اپنے سکوں کے درمیان برابر برابر ایکسچینج جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ ان دونوں کے درمیان کمی زیادتی ہو کیونکہ وہ دو مختلف جنسوں سے ہیں بشرطیکہ نسبت سونے چاندی کے دست بدست ہو۔

سونے چاندی کے درمیان نسبت مبادلہ یا ان کے درمیان ایکسچینج کا بھاؤ پوری طرح راسخ نہیں رہتا بلکہ سونے چاندی کے بازاری بھاؤ کی نسبت سے بدلتا رہتا ہے داخلِ ملک

اور بیرون ملک ایکسچینج میں اس بارے میں کوئی فرق نہیں ہے یہی حال حکومت اسلامیہ اور دوسری حکومتوں کے سکوں کا ہے کیونکہ یہ جائز ہے کہ ان دونوں کے درمیان ایکسچینج کا بھاؤ متغیر ہو جائے مگر حکومت اسلامیہ کے سکے کے درمیان اور دوسری حکومتوں کے سکوں کے درمیان ایکسچینج دو وجوہات سے حکومت اسلامیہ پہ کوئی اثر نہیں ڈالے گا۔

۱:۔ بلاد اسلامیہ میں خام مال وافر مقدار میں موجود ہے جس کی حکومت اور امت کو ضرورت ہے لہذا اسے بنیادی ضروریات کے لیے کسی دوسری حکومت کے مال کی خریداری کی ضرورت نہیں نہ کوئی ضروری احتیاج درپیش ہے لہذا وہ اپنے مقامی مال کی وجہ سے مستغنی رہ سکتے ہیں اور ان پر کوئی تغیر اثر انداز نہیں ہوتا۔

۲:۔ بلاد اسلامیہ مالیت کے مالک ہیں جیسے پیٹرول جس کی ہر حکومت کو ضرورت ہے اور وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ اسے صرف اس شرط پر فروخت کریں کہ انہیں قیمت میں سونا دیا جائے وہ حکومت جو اپنے مقامی مال کی وجہ سے دوسروں سے مستغنی ہو اور ایسے مال کی مالک ہو جس کے سب محتاج ہوں اس پر مطلقاً ایکسچینج کے بھاؤ کا تغیر کا اثر نہیں پڑ سکتا کیونکہ عالمی منڈی میں جو نقود پر چلتی ہو اور اپنا حکم چلا سکتی ہو، اور کوئی بھی اس کے سکے پر حکم نہیں چلا سکتا۔

خارجی تجارت

جب بیع و شراء کا طور بدل گیا کہ مال کے بدلے مال کا لین دین چھوٹ گیا اور نقود کے ذریعے تبادلہ ہونے لگا تو افراد کے درمیان تجارت کا فروغ بڑھ گیا اور ایک ہی ملک میں افراد کے درمیان تقسیم عمل بڑھ گئی اور مختلف قوموں اور گروہوں میں مختلف ملکوں میں اس کی تقسیم بڑھ گئی اس طرح وہ دور ختم ہو گیا جب کہ فرد خود اپنے لیے زندہ رہتا تھا اور قومیں اور گروہ دوسری قوموں اور گروہوں سے کٹ کر زندگی گزارتے تھے اور خارجی و داخلی تجارت دنیا کے مقتضیات حیات سے ہو گئے

داخلی اور خارجی تجارت میں فرق یہ ہے کہ داخلی تجارت بیع و شراء کا معاملہ ہے ایک اُمت کے افراد کے درمیان اور اس پر وہ احکام بیع منطبق ہوتے ہیں جن کا فقہاء نے ذکر کیا ہے اور اس سلسلہ میں حکومت کو کسی دخل اندوزی کی ضرورت نہیں پڑتی نہ اپنی طرف سے کسی نگران مقرر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے بلکہ ایک عام نگرانی کی ضرورت ہوتی ہے کہ لوگ بیع و شراء میں احکام اسلام پر چلیں اور جو خلاف چلیں انہیں سزا دیں جیسے ہر قسم کے معاملات ہوتے ہیں مثلاً اجارہ و زواج وغیرہ، رہی خارجی تجارت تو وہ معاملات بیع و شراء ہیں جو قوموں اور گروہوں کے درمیان ہوتے ہیں نہ کہ ایک حکومت کے افراد کے درمیان خواہ دو حکومتوں کے درمیان ہوں یا دو افراد کے درمیان ہوں کہ ہر ایک ایک دوسری حکومت سے ہو کر مال خریدے تاکہ اسے اپنے وطن کی طرف منتقل کرے تو یہ سب معاملات حکومتوں کے کنٹرول کے تحت ہوتے ہیں اسی لیے حکومتیں بعض سامانوں کے اخراج کو منع کر دیتی ہیں اور بعض مالوں کی اجازت دے دیتی ہیں اور وہی اہل حرب و اہل معاہدہ کے معاملات کو اپنے ہاتھوں میں لے لیتی ہیں تو وہ تجارت پر بالکل کنٹرول کرتی ہیں اور غیر رعایا کے تاجروں کے معاملات تجارت پر بھی کنٹرول کرتی ہیں رہی خود اس کی رعایا تو اس پر خارجی تجارت کے بارے میں نگرانی کافی ہوتی ہے جیسے داخلی تجارت پر ہوتی ہے کیونکہ یہ داخلی معاملہ ہے۔

خارجی تجارت حکومتوں کے درمیان تاجروں کے ذریعے منتقل ہوتی تھی تو کوئی شخص اپنے ملک سے دوسرے ملک جاتا تاکہ تجارت کرے تو وہ مال خرید کر اپنے ملک کی طرف منتقل کر دیتا تھا یا وہ مال لے کر دوسری حکومت میں جاتا اور وہاں اسے فروخت کر آتا تاکہ قیمت اپنے ملک کی طرف منتقل کرے یا اس سے مال خرید کر اپنے وطن لائے۔ ان دونوں صورتوں بلکہ تمام صورتوں میں حکومت اس تجارت کی تنظیم اور اس کی سرپرستی پر بلا واسطہ کنٹرول کرتی ہے اسی لیے وہ اپنی حدود پر سرکز قائم کرتی ہے ان مرکزوں کو فقہاء مسالح کہتے ہیں اس لیے کہ خلیفہ کے لیے ضروری ہے کہ اس کے مسالح (چھاونیاں) ایسی حدود پر قائم ہوں جہاں سے کفار کے ملکوں کو

راستے جاتے ہیں تاکہ وہ گذرنے والے تاجروں کی تلاشی لے سکیں، سرحدوں کی یہ چھاؤنیاں براہ راست اس تجارت پر کنٹرول کرتی ہیں جو ان کے ملک میں داخل ہوتی ہے یا ان کے ملک سے خارج ہوتی ہے یعنی تاجروں کی نگرانی کرتی ہے خواہ وہ بائع ہوں یا مشتری۔ تو حکومت اس تجارت کی تنظیم کرتی ہے اور اس تنظیم کا نفاذ ان مرکزوں کے واسطہ سے کرتی ہے جو حدود پر ہوتے ہیں یعنی ایسی تنظیم قائم کرتی ہے جو اشخاص و اموال داخلہ و خارجہ کو اپنی حدود سے منتقل کرتی ہے اور بلا واسطہ اس پر نگرانی کرتی ہے۔

اور جب کہ حکم شرعی دراصل شارع کا وہ خطاب ہے جو افعالِ عباد سے متعلق ہے تو وہ احکام شریعت جو خارجی تجارت سے متعلق ہیں افراد انسانی کے حق میں نازل ہوتے ہیں اور وہ احکامات جو مال سے متعلق ہیں وہ مال سے اس لیے متعلق ہیں کہ وہ فرد معین کے مملوک ہیں اس لیے احکام تجارت تاجروں کے اعتبار سے ہیں نوعیت مال کے اعتبار سے نہیں اور اسی لیے وہ احکام جو خارجی تجارت سے متعلق ہیں وہ احکام ہیں جو افراد سے متعلق ہیں اس حیثیت سے کہ شریعت ان پر اور ان کے اموال پر نظر رکھتی ہے یعنی اس حیثیت سے کہ حکم الٰہی ان کے حق میں ہے اور اس حیثیت سے کہ حکم الٰہی ان کے اموال مملوکہ میں ہے۔

اس بنا پر احکام تجارت خارجیہ تجارت سے متعلق نہیں ہیں: نہ اس چیز کے ساتھ جو تجارت سے پیدا ہوئی بلکہ وہ تاجر سے متعلق ہیں کیونکہ مال کے احکام مالک مال کے تابع ہیں جو اس کا حکم اخذ کرتے ہیں تو جو حکم مالک پر صادق آئے گا اس کے مال مملوک پر بھی صادق آئے گا یہ بات راس المالی نظام کے خلاف ہے کیونکہ خارجی تجارت کا حکم مال پر لگتا ہے نہ کہ صاحب مال پر۔ لہٰذا وہ اس کی طرف مال کی حیثیت سے دیکھتا ہے تاجر کی حیثیت سے نہیں، اسلام کے نظریہ اور راس المالی نظریہ میں یہی فرق ہے اس لیے کہ راس المالی نظام، مال کی طرف دیکھتا ہے اور راس سبب کی طرف جس نے اس مال کو پیدا کیا لہٰذا اسے مرکز کا حکم عطا کرتا ہے لیکن اسلام مالک مال کی طرف دیکھتا ہے یعنی تاجر کی طرف نہ کہ اس سبب کی طرف جس سے وہ پیدا ہوا۔ لہٰذا راس المالی

مال کا اعتبار کرتے ہیں اور اسلام فرد کا اعتبار کرتا ہے البتہ مال کی وہ نوعیت جس سے وہ تجارت کرتا ہے تجارت کے مباح ہونے اور نہ ہونے میں اثر رکھتی ہے مگر یہ مال کے وصف کے ساتھ متعلق ہے اس حیثیت سے کہ وہ مضر ہے یا نافع ہے یہ بات اس کے سبب کے اعتبار سے نہیں ہے تو حکم بنسبت اس شخص کے ہے جو تجارت کا مالک ہے یعنی بنسبت تاجر کے ہے نہ کہ بنسبت تجارت کے اور وہ تاجر جو دولت اسلامیہ کی سرزمین میں داخل ہوتے ہیں یا وہاں سے نکلتے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں وہ یا تو حکومت کی رعایا ہیں خواہ مسلمان ہوں یا ذمی یا اہل معاہدہ ہیں یا اہل حرب۔

رہے وہ لوگ جو حکومت اسلامیہ کی رعایا ہیں ان کے لیے جائز نہیں کہ دارالحرب کی طرف ایسا مال لے جائیں جس سے اہل حرب کو جنگ میں مدد ملے جیسے اسلحہ یا گھوڑے یا ہر وہ چیز جو جنگ میں معاون ہو۔ یعنی ان کے لیے حرام ہے کہ وہ اپنے ملک سے ایسے تیار مال لے جائیں جو فوراً جنگ میں استعمال ہو سکتے ہوں اس لیے کہ یہ تو دشمنوں کی مدد ہے اور مسلمانوں کے خلاف جنگ پر امداد ہے لہذا یہ گویا گناہ پر تعاون ہے اس لیے کہ مسلمانوں کے خلاف اہل حرب سے تعاون ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں " ولا تعاونوا علی الاثم " لہذا اجازت نہیں دی جائے گی کہ کوئی شخص ایسی چیزیں ملک سے باہر لے جائے خواہ وہ مسلم ہو یا ذمی، یہ بات جب ہے کہ ایسے اموال کا ملک سے باہر لے جانا اہل حرب کی اعانت ہو مسلمانوں سے جنگ کے لیے۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو تو جائز ہے لیکن ان کے علاوہ کسی مال کا لے جانا جیسے کپڑے اور اسی قسم کا دوسرا سامان تو وہ جائز ہے کیونکہ رسول علیہ السلام نے حضرت ثمامہؓ کو حکم دیا تھا کہ وہ اہل مکہ کے لیے سامان رسد لے جائیں جب وہ آپ سے برسرپیکار تھے کیونکہ یہ حرب یا حربی کی اعانت میں داخل نہیں اور اس لیے بھی کہ مسلمان تاجر دارالحرب میں تجارت کے لیے جایا کرتے تھے دور صحابہؓ میں اور کسی نے اس بات سے نہیں روکا حالانکہ یہ ایسی بات ہے کہ اگر ناجائز ہوتی تو صحابہؓ خاموش نہ رہتے لہذا ان کا سکوت باوجود جاننے کے اجماع سکوتی ہے لہذا مسلمان اور ذمی تاجروں کے لیے جائز ہے کہ وہ کھانے کی چیزیں اور مال تجارت

تجارت کے لیے ملک سے باہر لے جائیں مگر یہ کہ قلت کی بنا پر رعیت اس کی محتاج ہے تب تو روک دیا جائے گا۔

یہ بحث اس اعتبار سے تھی کہ مال تجارت ملک سے باہر لے جایا جائے رہا مال کا اندرون ملک لانا تو اللہ تعالیٰ کا قول "احل اللہ البیع" عام ہے جو تجارتِ داخلی و خارجی کو عام ہے اور کوئی نص مسلمان یا ذمی کے بارے میں ایسی نہیں ملتی جو ملک میں مال تجارت لانے پہ پابندی لگاتی ہو، بلکہ حلت کی نص اپنے عموم پہ باقی رہے گی لہذا مسلمان کے لیے جائز ہوگا کہ جس نوعیت کی بھی تجارت ہو اسے اپنے ملک میں لائے اور اُسے کسی ایسے مال کے لانے سے نہیں روکا جائے گا جس کا رکھنا مسلمان کے لیے جائز ہو اور وہ ہر ایسا سامان لا سکتا ہے جس کا مالک ہونا بغیر کسی مانع کے کسی فرد کے لیے جائز ہو۔

رہے وہ لوگ جن سے معاہدہ کیا گیا ہے تو خارجی تجارت میں ان سے معاہدے کی دفعات کے مطابق معاملہ کیا جائے گا خواہ وہ مال باہر لے جائیں یا باہر سے اندر ہمارے ملک میں لائیں مگر ان کے لیے یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ ہمارے ملکوں سے ہتھیار خریدیں یا ایسی چیزیں جو جنگ میں مدد دے سکتی ہیں اگر وہ ایسی کوئی چیز خریدیں گے تو اسے ہمارے ملک سے باہر نہیں لے جا سکیں گے کیونکہ یہ ہمارے خلاف اعانت ہوگی اس لیے کہ اگرچہ وہ ہمارے حلیف ہیں مگر ہو سکتا ہے کہ کل وہ ہمارے ساتھ برسر پیکار ہو جائیں مگر یہ کہ کوئی ایسی چیز ہو جسے ان کی اعانت نہ سمجھا جائے۔ جیسے مسلمانوں کی مصلحت کا یہ تقاضا ہو کہ انہیں کسی خاص اسلحہ سے مسلح کیا جائے جو اعانت کے درجے تک نہ پہنچے کیونکہ ہتھیاروں کی بیع کی ممانعت جیسی باتیں اس لیے ہیں کہ دشمن کی مدد نہ ہو سکے اگر یہ علت نہیں پائی جاتی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

رہے حربی، یہ وہ لوگ ہیں جن کے ساتھ ہمارا کوئی معاہدہ نہیں ہے اور نہ وہ حکومت اسلامیہ کی رعایا ہیں خواہ ان کے ہمارے درمیان جنگ جاری ہو یا نہ ہو وہ بنسبت مسلمانوں کے حربی متصور ہوں گے مگر یہ کہ اگر ہمارے ان کے درمیان جنگ جاری ہو تو انہیں میدانِ جنگ

کے ڈاکو کی طرح شمار کیا جائے گا ہم ان کے آدمی قید کریں گے اور جو ہاتھ لگے گا اسے قتل کر دیں گے بشرطیکہ اسے امان نہ دی گئی ہو اور ان کے مال ہمارے لیے حلال ہونگے اور اگر جنگ فی الحال نہ ہو رہی ہو تو ہمارے لیے ان کا کچھ بھی حلال نہیں مگر ہر کہ کوئی بغیر امان طلب کیے ہماری حکومت میں داخل ہو خواہ وہ خود آئے یا اس کا مال۔ کیونکہ وہ حربی شمار ہو گا اور اس کا مال حربی کا سا مال شمار ہو گا اسی بنیاد پر حربی تاجروں سے معاملہ کیا جائے گا خواہ وہ بائع ہوں یا مشتری، سب تاجر شمار ہوں گے اور اس بارے میں حکم شرعی کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے:۔

کسی حربی کے لیے جائز نہیں کہ دار الاسلام میں بغیر امان کے داخل ہو یعنی داخل ہونے کے لیے خاص اجازت لے، امان دے دینا اس کے لیے اذن دخول ہے اگر کوئی بغیر امان کے داخل ہوا تو دیکھا جائے گا آیا وہ اپنے ساتھ دار الاسلام میں کوئی مال فروخت کرنے کے لیے لایا ہے اور دستور یہ ہو کہ وہ تاجر بن کر بغیر امان کے آ سکتے ہوں تو ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا البتہ ان کے مالوں پر وہ ٹیکس لیا جائے گا جو بیرونی اموال پر لیا جاتا ہے یعنی جو ٹیکس ہم اپنے تاجروں سے لیتے ہیں وہی ان سے لیا جائے گا یعنی معاملہ بالمثل ہو گا اور جو بھی ہمارے ملک میں داخل ہوا ہے اسے بیع و شراء کی اجازت حسب دستور دی جائے گی جیسے ان لوگوں کے ساتھ کیا جاتا ہے جو ہماری حدود سے قریب ہوتے ہیں کہ وہ حسب دستور بغیر اجازت کے آ جاتے ہیں لیکن اگر یہ دستور نہ ہو کہ وہ بحیثیت تاجر کے بغیر امان کے داخل ہوں یا یہ دستور تو ہو مگر جو شخص داخل ہوا ہے وہ بغرض تجارت نہیں آیا تو اس کے ساتھ حربی غیر تاجر کا سا معاملہ کیا جائے گا لہذا ہمارے ملک میں نہ اس کا خون محفوظ ہو گا نہ مال، اگر وہ کہے کہ میں طلب امن کے لیے آیا ہوں تو یہ بات تسلیم نہیں کی جائے گی یہ اس لیے کہ حربی کے لیے امان دینے کی یہ شرط ہے کہ اس کا مال و جان ہمارے ملک میں محفوظ ہو گیا اگر امان نہیں دیا گیا تو محفوظ نہیں ہوا۔

عطائے امان کے قائم مقام وہ دستور ہے جو تاجروں کے بارے میں جاری ہوا اگر صرف تاجروں

کی حد تک جب کہ وہ تجارتی مال لے کر آئیں۔ اگر کسی حربی کو جان کی امان دے دی گئی تو اس کا مال بھی محفوظ ہو گیا۔ اگر حربی ہمارے ملک میں اقامت چاہے اور پھر دارالحرب کو واپس جانا چاہے اور اپنا مال کسی مسلمان یا ذمی کے پاس امانت رکھ دے یا انہیں قرض دے تو دیکھا جائے گا اگر وہ دارالحرب کی طرف کسی مقصد سے لوٹا یا تاجر یا قاصد یا سیر کنندہ کی طرح گیا یا کسی کام کے کرنے کے لیے لوٹا پھر دارالاسلام واپس آیا تو اس کے مال و جان کی امان باقی رہی کیونکہ اس کا دارالحرب کی طرف روانہ ہونا مع لقائے نیت اقامت دارالاسلام کے اس ذمی کے مشابہ ہو گیا جو دارالحرب کو گیا۔ لہٰذا اس کا حکم ذمی کا سا ہو گا اور دارالحرب چلے جانے سے اس کی امان باطل نہیں ہو گی جب تک کہ اس کی نیت دارالاسلام کی طرف لوٹنے کی ہو۔ البتہ اگر وہ دارالحرب کو وطن بنانے کے لیے لوٹا تو امان فی نفسہ مطلقاً باطل ہو گئی لہٰذا اگر وہ دوبارہ آنا چاہے گا تو امان جدید کی ضرورت ہو گی رہا اس کے مال کی امان کا معاملہ تو دیکھا جائے گا اگر اس مال کو اس نے دارالاسلام میں باقی رکھا ہے کہ کسی مسلم یا ذمی کے پاس امانت رکھ دیا تو یہ مال مامون رہے گا کیونکہ اس کے دارالاسلام میں داخلے سے اسے اور اس کے مال کو امان مل گئی تھی جو اس کے ساتھ تھا تو اگر اس کا مال دارالاسلام میں باقی رہا اور وہ تنہا دارالحرب کی طرف لوٹ گیا تو صرف اس کے نفس کی امان باطل ہو گئی دارالحرب میں داخل ہوتے ہی اور جو مال دارالاسلام میں رہا اس کی امان باقی رہی کیونکہ امان کو باطل کرنے والا اس کے نفس کے ساتھ خاص ہے لہٰذا اسی کے ساتھ خاص رہے گا اگر وہ مر گیا تو یہ مال اس کے وارثوں کو دیا جائے گا کیونکہ امان ایک ایسا لازمی حق ہے جو مال سے متعلق ہے جب مال وارث کو منتقل ہو گیا تو حقِ امان بھی منتقل ہو گیا لہٰذا اس کے وارثوں کو دے دیا جائے گا لیکن اگر وہ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اس کے مال اور جان سے امان باطل ہو گئی۔

حاصل یہ کہ حربی کی تجارت ہمارے ملک میں داخل نہیں ہونی چاہیئے بلکہ یہ کہ اس کے مالک کو امان دی جائے تو اس کی امان اس کی امان ہو گی اور اگر حربی اپنی تجارت کو ہمارے ملک میں داخل کرنا چاہے گا بغیر اس امر کے کہ وہ داخل ہو تو آیا اس کی تجارت کو امان دی جائے گی یا نہیں؟

کیونکہ مال کی امان نفس کی امان سے جدا ہو سکتی ہے تو جب حربی ہمارے ملک میں داخل ہوا اور اپنے نفس کے لیے امان حاصل کر لی تو یہ امان اس کے اور اس کے مال کے لیے امان ہو گئی جو اس کے ساتھ ہے اس کے اتباع میں لیکن اس مال کے لیے امان نہیں ہو گی جو اس کے ساتھ دارالاسلام میں داخل نہیں ہوا تو جب وہ دارالاسلام سے نکل گیا اور اپنے مال کو دارالاسلام میں چھوڑ گیا تو امان اس کے مال کے لیے باقی رہی جو دارالاسلام میں ہے اور خود اس کی امان ختم ہو گئی ۔اس بنا پر خلیفہ کے لیے جائز ہے کہ حربی کی تجارت کو امان عطا کر دے یعنی اس کے مال کو امان دے دے، کہ بغیر اس کے نفس کے اس کا مال اسلامی مملکت میں داخل ہو جائے ۔اگر اس کے مال کو امان دے دی گئی یعنی اس کی تجارت کی تو اسے اجازت ہے کہ وہ اس تجارت کو اپنے وکیل یا اجیر وغیرہ کے ساتھ بھیج دے اس بیان سے واضح ہو گیا کہ حربی کا مال امان کا محتاج ہے جس طرح کہ حربی محتاج ہے ۔ بالکل ایک جیسا ۔ اس بنا پر خارجی تجارت کا داخلہ مملکت اسلامیہ میں امان کا محتاج ہے یعنی حکومت کی اجازت کا ،اگر حکومت اجازت دے دیتی ہے تو حکومت کے ذمہ اس کی حفاظت ہے جس طرح کہ رعیت کے مالوں کا حال ہے اور اگر بغیر اجازت کے داخل ہوئی یعنی بغیر امان کے تو وہ حکومت کے لیے مال حلال ہے وہ اس پر قبضہ کر سکتی ہے مگر یہ جب ہے کہ حربی تاجروں کا مال تجارت ہو ،لیکن اگر اسے کوئی تاجر حکومت کی رعیت میں سے خریدے خواہ وہ مسلم ہو یا ذمی ، پھر اس کے داخل کرنے کا ارادہ کرے تو اسے کسی اجازت کے لینے کی ضرورت نہیں ہے مگر شرط یہ ہے کہ وہ اس کی ملکیت ہو اور ہر طرح سے مکمل بیع سے ملکیت ثابت ہو چکی ہو لیکن اگر ملکیت پوری نہ ہوئی ہو اس طرح کہ معاملۂ بیع مکمل نہ ہوا ہو بلکہ ابتدائی مرحلہ میں ہو جیسا کہ آج کل کی تجارت کا حال ہے تو تاجر کو مالک نہیں سمجھا جائے گا جب تک کہ بندرگاہ سے مال لدوانے کے کاغذات یا بلٹی اسے نہ پہنچ جائے یا قبضۂ تجارت مکمل نہ ہوا ہو باوجود خریداری کے ،کیونکہ ایسی تجارت ایسی حالت میں حربی کی تجارت شمار ہو گی اور اس کا داخلہ امان کا تقاضا کرتا ہے

یعنی اجازت کا۔ اگر مال کے کارخانے سے نکلتے ہی یا جہاز وغیرہ میں لدواتے ہی قبضہ شمار ہوتا ہو تو قبضہ ثابت ہو گیا اور وہ مسلم یا ذمی کی تجارت متصور ہو گی اور اگر قبضہ اس وقت معتبر ہو گا جب کہ وہ ہمارے ملک میں داخل ہو جائے تو وہ قبضہ متصور نہیں ہو گا اور یہ حربی کی تجارت سمجھی جائے گی۔

یہ بحث اس حیثیت سے تھی کہ حربی کی تجارت یا حربی تاجر بلاد اسلامیہ میں داخل ہو لیکن حربی کی تجارت کا ہمارے ملک سے نکلنا یعنی بہ نسبت حربی کے ہمارے مال کو خریدنا اور باہر لے جانا تو اس کے بارے میں غور کیا جائے گا اگر یہ مال جنگ سے تعلق رکھتا ہے جیسے اسلحہ یا ہر وہ چیز جس سے دشمن کو جنگ میں مدد پہنچ سکے تو اسے اس کی خریداری سے روک دیا جائیگا اور باہر مال نہیں لے جانے دیا جائے گا اگر اس نے خرید لیا ہے تو اس کو حمل و نقل سے روک دیا جائے گا۔ رہے دوسرے مال جیسے کھانے کی چیزیں اور دیگر مال متاع وغیرہ تو وہ حربی جسے امان دی گئی ہے انہیں خرید سکتا ہے اور انہیں ہمارے ملک سے باہر لے جا سکتا ہے بشرطیکہ رعیت کو ان کی قلت کی وجہ سے ضرورت نہ ہو۔ اگر ایسا ہو گیا تو اسے روک دیا جائے گا رعیت کی ضرورت کی بنا پر جس طرح کہ مسلمان اور ذمی تاجروں کو ایسے تجارتی مواد کے اخراج سے روک دیا جاتا ہے رعیت کی ضرورت کی بنا پر۔

یہ بحث اس اعتبار سے تھی کہ تجارت اور تاجر بلادِ اسلام سے باہر جا سکتے ہیں اور اندر آ سکتے ہیں یا نہیں؟ رہی تجارتی ٹیکسوں کی بات تو حکم شریعت تجار کے اعتبار سے مختلف ہے تجارت کے اعتبار سے نہیں کیونکہ اسلام کا نظریہ تجارت کی جانب صرف مالی اعتبار سے نہیں ہے یا اس کے منبع و منشا کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ کسی شخص کی مملوک ہے اسی لیے اس کے احکامات تاجروں کے اعتبار سے مختلف ہو جاتے ہیں قطع نظر منبع و منشائے تجارت اور اس کی نوعیت سے تو اگر تاجر حکومت اسلامیہ کی رعایا ہو گا خواہ مسلم ہو یا ذمی تو اس کی تجارت پر کوئی ٹیکس نہیں لیا جائے گا کیونکہ حضرت عامرؓ بن عقبہ سے

روایت ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا "کہ جنت میں ٹیکس لینے والا داخل نہیں ہوگا" اور حضرت ابو الخیرؓ سے روایت ہے انہوں نے بیان کیا کہ میں نے رویفعؓ بن ثابت سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے رسول اللہ کو فرماتے سنا کہ چنگی لینے والا جہنم رسید ہوگا" انہوں نے کہا آپ کی مراد عاشر سے ہے "عاشر وہ ہے جو باہر سے آنے والے تجارتی مال پر عشر وصول کرتا ہے، نیز رسول اللہ نے فرمایا "جب تم کسی چنگی لینے والے سے ملو تو اسے قتل کردو" آپ کی مراد اس صدقہ سے ہے جو ناحق لیا جاتا ہے حضرت مسلمؒ بن مصبح سے روایت ہے "کہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا، آیا آپ کو معلوم ہے کہ حضرت عمرؓ نے مسلمانوں سے عشر لیا؟ انہوں نے فرمایا نہیں! میرے علم میں نہیں" ابراہیمؒ بن مہاجر سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ میں نے زیاد بن حدیر سے سنا کہ کہتے تھے "میں سب سے پہلا عاشر ہوں جس نے اسلام میں عشر کو رواج دیا، میں نے کہا تم کن سے عشر وصول کرتے تھے؟ کہا ہم کسی مسلمان یا معاہد سے عشر وصول نہیں کرتے تھے ہم تو نصاریٰ بنی تغلب سے عشر لیتے تھے" حضرت عبدالرحمٰن بن معقل سے روایت ہے کہ میں نے زیاد بن حدیر سے دریافت کیا تم کن لوگوں سے عشر وصول کرتے تھے؟ کہا ہم کسی مسلم یا معاہد سے نہیں لیتے تھے، میں نے دریافت کیا پھر کس سے لیتے تھے؟ کہا ہم حربی تاجروں سے لیتے تھے جس طرح کہ وہ ہم سے عشر لیتے تھے جبکہ ہم ان کے ملک میں جاتے۔ یعقوب بن عبدالرحمٰن القاری اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے عدی بن ارطاۃ کو لکھا "لوگوں سے فدیہ ہٹا دو اور مائدہ بھی ہٹا دو اور مکس (چنگی) بھی ہٹا دو۔ یہ مکس نہیں ہے بخس ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے" ولا تبخسوا الناس اشیاءھم ولا تعثوا فی الارض مفسدین" تو جو کوئی صدقہ لائے اسے قبول کرلو اور نہ لائے تو اللہ اس سے حساب کرے گا" کریز بن سلیمان سے روایت ہے انہوں نے بیان کیا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے عبداللہ بن عوف القاری کو لکھا "جو گھر رفح میں بنا ہوا ہے جسے چنگی گھر کہتے ہیں جاؤ اور اسے گرادو پھر اس کا

ملبہ سمندر کی طرف لے جاؤ اور پارہ پارہ کر کے سمندر میں بہا دو گے ابو عبید نے کہا ہے، وہ حدیثیں جن میں ہم نے عاشر اور کراہتِ مکس اور اس کے بارے میں سختی کا ذکر کیا ہے یہ رسم جاہلی دور میں تھی جو سادہ۔ یہ ملوک عرب و عجم کرتے تھے ان کی عادت تھی کہ وہ تاجروں سے دسواں حصہ لیا کرتے تھے حضورؐ نے اہل اسلام شہریوں کو جیسے ثقیف، بحرین اور دومۃ الجندل وغیرہ کے باشندے تھے انہیں لکھا " نہ ان سے ٹیکس لیا جائے اور نہ عشر یہ اس سے معلوم ہوا کہ چنگی لینا جاہلیت کی رسم تھی اس بارے میں بہت سی احادیث ہیں، اللہ نے اس رسم کو اپنے رسول کے ذریعے اسلام سے باطل کر دیا۔ یعنی یہ رسم جاہلیت تھی کہ وہ دسواں حصہ یعنی چنگی لیا کرتے تھے اللہ نے اسے اسلام کے ذریعے باطل کر دیا۔

یہ مطلق احادیث جو رسول اللہ سے مروی ہیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مال تجارت پر مسلم یا ذمی سے کوئی ٹیکس نہیں لیا جائے گا نہ اس مال تجارت پر جو بلا واسطہ امیہ میں داخل ہوا اور نہ اس تجارت پر جو دارالحرب کی طرف روانہ ہو۔ حضرت عمر بن الخطاب نے ایسا ہی کیا تھا کہ مسلمان تاجروں یا ذمیوں سے کوئی ٹیکس نہیں لیا تھا صحابہ نے اس سے انکار نہیں کیا لہٰذا یہ اجماع سکوتی ہو گیا اور یہ دلیل شرعی ہے۔ مکس اس مال کو کہتے ہیں جو مال تجارت پر لیا جاتا ہے جب کہ وہ سرحدوں سے گزرے ملک کے اندر آئے یا ملک سے باہر جائے وہ گھر جو سرحدوں پر بنائے جاتے ہیں وہ بیت المکس کہلاتے ہیں کیونکہ مکس وہ درہم ہیں جو تاجروں سے جاہلیت کے بازاروں میں لیے جاتے تھے اور وہ جسے حکام دولت بیع کے وقت مقررہ اشیا پر لیا کرتے تھے یا ملک میں داخل ہوتے وقت لیتے تھے اس کی جمع مکوس ہے کہتے ہیں مکس یعنی ٹیکس وصول کیا تو وہ ایک خاص ٹیکس ہے جو مال تجارت پر لیا جاتا ہے ٹیکس وصول کرنے کی نہی عام ہے لہٰذا ذمی و مسلم کو شامل ہوگی۔

حضورؐ سے جو یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا" کہ مسلمانوں پر عشر نہیں ہے اعشر تو

یہود و النصاریٰ پر ہے“ یہ حدیث تین طریقوں سے روایت کی گئی ہے ان میں سے دو طریق ایسے ہیں جن میں مجہول راوی سے روایت کی گئی ہے اور روایت حرب بن عبداللہ ثقفی کی جو انہوں نے اپنے نانا سے روایت کی ہے اس کے بارے میں حدیث کے راویوں نے کچھ نہیں کہا، اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے علاوہ ازیں کسی بھی مجتہد نے اس حدیث کو نہیں لیا اور نہ کسی نے اس سے استدلال کیا، نہ ان لوگوں نے لیا جو یہ کہتے ہیں کہ مال تجارت پر کچھ نہ لیا جائے نہ ان لوگوں نے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ربع عشر مسلمان سے زکواۃ لی جائے اور نصف عشر ذمی سے بطور سیاست۔ اگر یہ حدیث ان کے نزدیک صحیح ہوتی تو اسے لے لیتے اور حدیث سے استدلال کرتے تو اس حدیث کی کسی نے تصحیح نہیں کی لہذا اسے نہیں لیا جائے گا۔

حضرت عمرؓ سے جو یہ روایت ہے کہ وہ مسلمانوں سے ربع عشر اور ذمیوں سے نصف عشر اور حربیوں سے عشر لیا کرتے تھے تو ضروری ہے کہ اس کو ہر مسلم، ذمی اور حربی کی بیع و شراء کے حکم کے ساتھ مقرون کیا جائے، رہا مسلمان اور ذمی تو احادیث اس بارے میں صریح ہیں کہ ان دونوں سے لینا حرام ہے جب کہ احادیث نے تحریم مکس کی تصریح کی جو ایک عام لفظ ہے مال تجارت پر ٹیکس لینے کے بارے میں۔ لہذا حضرت عمرؓ نے جو مسلمانوں سے لیا ہوگا وہ زکواۃ ہوگی اور حربی سے جو کچھ لیا وہ اس لیے کہ وہ بھی ایسا ہی کرتے تھے کہ ہمارے تاجروں سے عشر لیتے تھے لہذا معاملہ بالمثل کیا اور جو کچھ ذمی سے لیا وہ اس پر کہ آپ نے ان سے اسی پر صلح کی تھی تو جو کچھ لیا معاہدۂ صلح کے تحت لیا۔ مکس نہیں لیا کیونکہ اللہ نے کفار کے لیے جزیہ واجب کر دیا ہے فقط تو اگر ربعِ عشر ان سے صلحاً جزیہ کے ساتھ لیا جاتا تو وہ حق ہے اور عہد صحیح ہے ورنہ ان کے مالوں سے اور کچھ لینا درست نہیں جب کہ عقد ذمہ جزیہ اور صغار کے ساتھ طے پا گیا جب تک کہ وہ عہد کو نہ توڑیں ابو عبید نے بیان کیا ہے” مجھے یہ مسئلہ بڑا مشکل معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ ذمیوں سے ربعِ عشر لیتے تھے تو میں سوچنے لگا یہ لوگ مسلمان تو ہیں نہیں کہ ان سے زکواۃ لی جاتی اور نہ اہل حرب سے ہیں کہ ان سے وہی لیا جاتا جو وہ ہم سے لیتے ہیں

تو میری سمجھ میں کچھ نہ آیا تھا کہ مجھے ان کے بارے میں ایک بات مل گئی کہ انہوں نے ان سے اسی بنا پر صلح کی تھی جو کہ جزیۂ افراد اور خراجِ ارض کے سوا تھا۔"

یہ بحث بہ لنسبت ذمی و مسلم تاجر کے اعتبار سے تھی رہے وہ تاجر جن سے معاہدہ ہے تو ان سے حسب معاہدہ لیا جائے گا اگر معافی پر معاہدہ مبنی ہو گا تو معاف کر دیا جائے گا اور اگر مقدار معین کی تصریح ہو گی تو وہ لی جائے گی معاہدے کے مطابق۔

رہا حربی تاجر تو اس کا حکم یہ ہے کہ جیسے اس کی حکومت لیتی ہے اسی طرح اس سے لیا جائے تو اگر کوئی حربی تاجر ہمارے ملک میں داخل ہو گا امان لے کر تو ہم ان سے اسی قدر لیں گے جس قدر کہ اس کی حکومت مسلمانوں سے لیتی ہے خواہ وہ مسلمان ہوں یا ذمی کیونکہ ابو مجاز لاحق بن حمید سے روایت ہے "کہ لوگوں نے حضرت عمرؓ سے کہا آپ اہل حرب سے کیا لیں گے جب کہ تمہارے ملک میں داخل ہوں گے؟ فرمایا، جب تم لوگ ان کے ملک میں جاتے ہو تو وہ کیا لیتے ہیں؟ انہوں نے کہا عشر، فرمایا تو تم بھی اسی طرح ان سے لو" حضرت زیاد بن حدیر سے روایت ہے کہ ہم کسی مسلم یا معاہد سے عشر نہیں لیتے تھے دریافت کیا پھر کس سے لیتے تھے؟ کہا کفار اہل حرب سے لیتے تھے، ہم ان سے لیتے جیسے وہ لیتے تھے" حضرت عمرؓ نے ایسا صحابہ کی موجودگی میں کیا اور کسی نے انکار نہیں کیا بلکہ سب خاموش رہے لہٰذا اجماع ہو گیا، مگر حربی کا فردوں سے لینا جائز ہو گا جس طرح کہ وہ ہم سے لیتے ہیں مگر یہ واجب نہیں ہے، یعنی حکومت ان سے لے سکتی ہے، حکومت پر یہ لازم نہیں ہے کہ وصول ہی کرے بلکہ یہ جائز ہے کہ حربی تاجر کو چنگی سے بری کر دے اور یہ بھی جائز ہے کہ ان کے ٹیکس کی بہ لنسبت کم لے لے لیکن یہ جائز نہیں کہ جو کچھ وہ لیتے ہیں اس سے زیادہ لے کیونکہ چنگی لینا مال کا ٹیکس نہیں ہے بلکہ وہ بالمثل سیاسی معاملہ ہے اور خلیفہ کو اس بارے میں مسلمانوں کی مصلحت کا خیال رکھنا چاہیئے، حضرت سالمؒ بن عبداللہ بن عمر عن ابیہ سے روایت ہے "کہ حضرت عمرؓ نبطیوں سے تیل اور گیہوں پر

نصف عشر لیا کرتے تھے تاکہ مدینہ کی طرف مال کی زیادتی ہو جائے اور قطبیوں سے عشر لیا کرتے تھے۔ یہ عشر وہ ہے جو وہ ہمارے تاجروں سے اس زمانے میں لیا کرتے تھے اس بنا پر جنگی حربی تاجروں سے لی جائے گی مگر حکومت کی مصلحت کو مدنظر رکھا جائے گا چاہے تو معاف کر دے یا ٹیکس لے لے خواہ کم خواہ زیادہ مگر اس سے زیادہ نہ ہو جو وہ ہمارے تاجروں سے لیتے ہیں۔

حکومتی خارجی تجارت

حکومتی تجارت میں بڑے بڑے فوائد ہیں کیونکہ اس سے عظیم روح پیدا ہوتی ہے اور لوگوں کو حکومتی تجارت کی اہمیت کا یقین حاصل ہوتا ہے کہ حکومتوں کے درمیان سخت ترین مقابلہ ہے تاکہ نئی نئی مارکیٹیں حاصل کر سکیں اور پرانی مارکیٹوں کی حفاظت کر سکیں جہاں ان کے مال جاتے ہیں اور وہاں سے بغیر کسی مانع کے خام مواد لا سکیں۔ حکومتی تجارت کی کچھ خصوصیات، امتیازات اور خصوصی نتائج ہیں حکومتی تجارت کے قیام کا سب سے بڑا سبب وہ اختلاف ہے جو ایک دوسری حکومتوں میں مختلف مال کی تیاری میں ہوتا ہے اور حکومت کی مصالح سے یہ بات ہے کہ جب بھی نسبتی تکالیف پیدا ہو جائیں تو وہ حکومتی تجارت کو لے کر کھڑی ہو۔

تجارتی بجٹ

تجارتی بجٹ یہ ہے کہ منظور شدہ ایکسپورٹ اور امپورٹ والی اشیاء کے درمیان موازنہ کیا جائے اگر ہم ایک کالم میں ایکسپورٹ شدہ چیزوں کی قیمتیں رکھیں اور ایک کالم میں امپورٹ شدہ چیزوں کی تو تجارتی بجٹ تیار ہو جاتا ہے تو اگر ایکسپورٹ شدہ چیزوں کی قیمت، امپورٹ شدہ چیزوں سے بڑھ جاتی ہے تو تجارتی بجٹ ہمارے

مفاد میں ہے کیونکہ حکومتیں ایکسپورٹ اور امپورٹ کی قیمتوں کے فرق کو ملحوظ رکھتی ہیں تو بیرونی طلب ہمارے سکوں کے لیے مال کی قیمت کی استقامت کے لیے ہو گی اور ہماری طلب غیر ملکی سکے کے لیے اس غرض سے بڑھ جائے گی لگر تجارتی بجٹ ملکی اقتصاد کے بارے میں صحیح تصویر پیش نہیں کرتا کیونکہ ملکی آمدنی بیرونی تجارت کے منافع پر منحصر نہیں ہوتی بلکہ اور دوسری باتیں بھی ہیں جو امپورٹ شدہ چیزیں لاتی ہیں اور وہ ملکی آمدنی سے شمار ہوتی ہیں لگر تجارتی بجٹ ہماری بیرونی تجارت کے بارے میں صحیح صورت پیش کرتا ہے یہ درست نہ ہو گا کہ اس بات پر حریص ہوا جائے کہ تجارتی بجٹ ہمارے ہی مصالح کے لیے ہو لگر جب کہ حکومت کے ساتھ دوسرے اغراض نہ ہوں لیکن اگر دوسرے اغراض ہوں تو جو اس کی دعوت سے متعلق ہوں یا صنعتی تیاری سے متعلق ہوں یا ضروریات کو پورا کرنے سے متعلق ہوں یا سیاسی امور سے متعلق ہوں بہ نسبت اس حکومت کے موقف کے جس سے ہم تجارتی معاملات کر رہے ہیں اور جیسا کہ ہم چاہتے ہیں یا بہ نسبت اپنی حکومت کے موقف کے اور اس چیز کے جو وہ پسند کرتی ہے کیونکہ وہ غرضِ مقصود کا اتباع کرتی ہے اور ہمارے لیے جو بات مناسب نہیں ہے اس کے واسطے وہ تجارتی میزان ہے تو تجارتی نظر اگرچہ منفعت کی نظر ہوتی ہے لگر ساتھ ساتھ وہ حکومت کا خیال بھی رکھتی ہے صرف نرد کا نہیں تو تجارتی منفعت سے پہلے حکومت کے ہدف اور اس کی ناموس کا خیال رکھنا ضروری ہے۔

بین الاولی علاقہ نقدیہ

خارجی تجارت بین الدولی رابطہ نقود قائم کرتی ہے کیونکہ یہ ضروری ہے کہ حکومت سامان کی قیمت ادا کرے اس سکے کے ساتھ جو اس نے اس حکومت سے ایکسچینج میں حاصل کیا ہے یا اس سکے کے ساتھ جسے وہ حکومت قبول کرتی ہے، یہ ضروری ہے کہ وہ جو سامان فروخت کرتی ہے اس کی قیمت اپنے سکے میں وصول کرے یا اس سکے میں

جو وہ پسند کرے اس طرح بین الدولی رابطہ نقود قائم ہوتا ہے

اور سامان کا تبادلہ ہوتا ہے یا ان ایکسپورٹ اور امپورٹ کردہ چیزوں کا جن کا حکومت سرپرستی دیتی ہے، محنت و خدمت کا بھی تبادلہ ہوتا ہے یا ان ایکسپورٹ یا امپورٹ چیزوں کا جو منظور کردہ نہیں ہیں نقل و حمل کی خدمات بھی اس میں شامل ہیں۔ جیسے سواریوں اور گاڑیوں اور جہازوں کے ذریعے بین الدولی نقل و حمل ہوتا ہے اور ڈاک، ٹیلی گرام اور بین الدولی ٹیلی فون کے اخراجات اور تجارتی خدمات اور جو کچھ کہ حکومتیں بار برداری، دلالی یا کمیشن کو دیتی ہیں اسی طرح تمام خدمتیں جو سیاحت سے مربوط ہوتی ہیں کیونکہ جب کوئی سیاح کسی غیر ملک کو جاتا ہے اور وہاں اپنی آمدنی خرچ کرتا ہے تو وہ اپنے کچھ مال ساتھ لے جاتا ہے اور بقدر خرچ اپنی حکومت سے لیتا ہے یا تو اپنے ملک کا سکہ ایک مقدار معین پر اپنی حکومت سے لیتا ہے یا اپنی حکومت سے وہ سکہ لیتا ہے جو اس ملک میں چلتا ہو، اور ہم چونکہ امپورٹ شدہ چیزوں کے دام دینے کے لیے اپنا سکہ دوسرے ملک کے سکے سے بدلتے ہیں یا اپنا مال دوسرے ملکوں میں اس غرض سے بھیجتے ہیں کہ ہمیں وہاں کے سکے مل سکیں اس لیے غیر ملکی سکے کا حصول ہماری حکومت کے لیے ایک ضروری امر ہے تاکہ وہ تجارتی یا اقتصادی علائق دوسری حکومتوں کے ساتھ قائم کر سکے مگر یہ جائز نہیں کہ ہم اپنے سکے کو بے جا صرف کر دیں اور اسے خلل میں مبتلا کر دیں کہ تجارتی و اقتصادی تعلقات متزلزل ہو جائیں بلکہ ایسا ہونا چاہیئے کہ خارجی اقتصادی روابط میں ہمارا حکم چلے خواہ تجارتی ہوں یا غیر تجارتی جو ان تعلقات کی اساس ہے اس طرح ہم اپنے سکے کی حفاظت کر سکیں گے اور بقدر ضرورت دوسرے ملکوں کے سکے بھی حاصل کر سکیں گے۔ ایسی صورت کے لیے حکومت کو چاہیئے کہ بیرونی قرضوں سے بچے خواہ وہ کم مدت والے ہوں یا زیادہ مدت والے کیونکہ یہ ان چیزوں سے ہے جو ہمارے سکے کے بازار میں خلل ڈال سکتا ہے جس طرح کہ ہمارے سکے کی قیمت کو گرا بھی سکتا ہے۔

تجارتِ خارجیہ کی سیاست

تجارتِ خارجیہ ایک رابطہ ہے جو ایک حکومت کو دوسری حکومت قوموں اور گروہوں کے ساتھ مربوط کر دیتا ہے تجارتی اعتبار سے۔ ضروری ہے کہ یہ سیاست معین اساسوں پہ مبنی ہو کہ ان بنیادوں کے ساتھ مقید ہو۔ تجارتِ خارجیہ کے متعلق مختلف قوموں کے مختلف نظریات ہوتے ہیں کیونکہ ان کا نظریۂ زندگی مختلف ہوتا ہے تو اسی اعتبار سے ان کے روابط بیرونی قوموں سے ہوتے ہیں جس طرح کہ ان کا نظریہ اقتصادی اعتبار سے اپنی مصالح کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے اور اقتصادی فائدہ اٹھانے کے اعتبار سے بھی، اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ تجارتِ خارجیہ کی سیاست اشتراکیوں کے یہاں ان کے نظریۂ اشتراکیت پر مبنی ہے کہ وہ عالم کو ایک خاص طرز پہ چلانا چاہتے ہیں تو وہ اقتصادی نفع کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایسا سامان تیار کرتے ہیں جو ملکوں کے مناسب ہو تو وہ چاہتے ہیں کہ ملکِ سوریا کو زراعتی آلات، کھاد، دوائیں اور ایسے آلاتِ صنعت و حرفت دیں جو ایسی چیزیں پیدا کریں جن کی انہیں ضرورت ہے جیسے ٹینیر کپڑے اور آلاتِ زراعت وغیرہ کی صنعتیں تاکہ ان کے نظریہ کے مطابق وہ راس المالی نظام کو بدل سکیں اور جب وہ کوئی مال امپورٹ کرتے ہیں تو صرف ایسا مال امپورٹ کرتے ہیں جس سے پیداوار میں اضافہ ہو اور جس کی انہیں ضرورت ہے بخلاف راس المالی ملکوں کے جیسے انگلستان کہ وہ مادی نفع کے پیچھے دوڑتا ہے اور منفعت کو سیاستِ تجارتِ خارجیہ کے لیے بنیاد قرار دیتا ہے لہٰذا وہ ہر قوم اور ملک کو ہر چیز فروخت کرتا ہے جب تک کہ وہ اقتصادی منفعت بخشتے رہا امریکا سوا اس نے روس اور چین سے تجارت کو خاص خاص اصناف میں مقید کر دیا ہے اور دوسرے اصناف میں تجارت کو ممنوع قرار دے دیا ہے یہ بات کسی اور نظریہ کے تحت نہیں ہے بلکہ جنگی سیاست کے تحت ہے گویا وہ ان دونوں سے متحارب حکومت کا سا برتاؤ کرتی ہے اگرچہ وہ فی الحال متحارب نہیں ہیں ان دونوں ملکوں کے علاوہ امریکا کی سیاست تجارت کی بنیاد منافع پر ہے

مگر مغربی اقتصادی تجارتِ خارجیہ کے بارے میں مختلف نظریات رکھتے ہیں اور ان کے اس بارے میں مختلف مذاہب ہیں جن میں سے چند ایک حسب ذیل ہیں ۔

۱ : حریت مبادلہ :۔

آزادی مبادلہ کا یہ نظریہ ہے کہ تجارتی تبادلے بین الدولی بغیر کسی پابندی کے ہونے چاہئیں اور کسی قسم کی چنگی نہ لگانی چاہیئے نہ کوئی ایسی رکاوٹ پیدا کرنا چاہیئے جس سے امپورٹ میں دشواری ہو یہ مسلک زوال رقابت دول کا حامی ہے کیونکہ اس کا تقاضا ہے کہ نہ امپورٹ پہ کوئی نگرانی کی جائے نہ ایکسپورٹ پہ، اس لیے کہ ایکسپورٹ اور امپورٹ میں فطری قوانین توازن قائم رکھتے ہیں تو یہ فطری اور آلی توازن ہے ۔

یہ نظریہ خلاف اسلام ہے کیونکہ تجارت خارجیہ ایک علاقہ ہے ایک حکومت کا دوسری حکومت کے ساتھ اور ایک قوم اور گروہ کا دوسری قوم اور گروہ کے ساتھ یہ سارے روابط حکومت کے اقتدار کے سامنے جھکتے ہیں کیونکہ وہی ان کی تنظیم کرتی ہے اور بلا واسطہ ان کی نگرانی کرتی ہے خواہ وہ افراد کے تعلقات ہوں یا اقتصادی و تجارتی تعلقات ہوں اس لیے مطلقاً آزادانہ مبادلہ پر عمل نہیں کیا جا سکتا کیونکہ حکومت اسلامیہ بعض اموالِ تجارت کو بیرون ملک بھیجنے کی مخالفت کرتی ہے اور بعض کی اجازت دیتی ہے اور حربی و معاہد تاجروں کے معاملہ کو خود ہی طے کرتی ہے اگر چہ تجارتِ داخلی کی طرح اپنی رعایا پہ نگرانی کرنے پر اکتفا کرتی ہے ۔

۲ ۔ تجارتی حمایت :۔

تجارتی حمایت کا نظریہ اس امر کا متقاضی ہے کہ حکومت خارجی مبادلہ کے توازن کے لیے دخل دے ، تجارتی حمایت کا یہ مقصد ہے کہ تجارتی بجٹ پہ اثر ڈالا جائے اور رعاجز رہنے کا علاج کیا جائے کیونکہ ایکسپورٹ اور امپورٹ کے درمیان عفوی توازن کسی توازن کو محقق نہیں کر سکتا اور کسی درماندگی کو رفع نہیں کر سکتا ۔ لہٰذا تجارتی حمایت ضروری ہے اسی لیے چنگی ٹیکس رکھنا اور ایکسپورٹ امپورٹ پہ پابندی کرنا ضروری ہے

یہ نظریہ جیسا کہ ہے ناقص و قاصر ہے کیونکہ یہ خارجی مبادلہ اور درماندگی کے توازن کے مسدود کرنے کے لیے صرف حکومت کی دخل اندازی کو کافی سمجھتا ہے جب کہ یہ بات درست نہیں ہے، کیونکہ حکومت اسلامیہ کی دخل اندازی اس لیے ہوتی ہے کہ جیسا برتاؤ اس کے ساتھ دوسری حکومتیں کرتی ہیں وہ بھی ان کے ساتھ ایسا ہی برتاؤ کر سکے اور تاکہ ملک کی ضروریات کو پورا کر سکے اور مالی منافع کی بہتات ہو سکے اور دشوار کام انجام دے سکے اور اسلام کی تبلیغ کر سکے تو صرف توازنِ مبادلہ اور درماندگی کے رفع کے لیے اس کی دخل اندوزی کو محصور کر دینا صحیح نہیں بلکہ حکومت کی دخل اندازی سیاسی، اقتصادی اور تجارتی اغراض کے لیے ہوتی ہے اور تبلیغ اسلام کے لیے ہوتی ہے

۳ - اقتصادِ قومی :-

اقتصادِ قومی کا نظریہ "حمایت افزونی" کے خیال کے ساتھ مربوط ہے جو کہ بادی صنعتوں کے نظریہ سے نکلا ہے، نظریۂ قومی اقتصاد والوں کا خیال ہے کہ قوم میں اقتصادی افزونی کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے سیاسی تسلط کے ساتھ اقتصادی تسلط بھی دیا جائے، وہ خیال کرتے ہیں کہ کسی بھی ملک کی افزونی تین مرحلوں سے گزرتی ہے، زراعتی رعایت پھر صنعتی زراعت پھر صنعتی تجارتی زراعت اور کوئی ملک حقیقی سلطان وغلبہ حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ بحری بیڑا، نوآبادیات اور ایسے باشندوں کا مالک نہ ہو جو مختلف قسم کے ماہر ہوں اور یہ ضروری ہے کہ پیداواری قوتوں اور اقتصادی افزونی میں ایک نظام ہو، سیاسی غلبہ کے لیے گویا یہ اساسی شرط ہے ان کی رائے ہے کہ اگرچہ اقتصادی حکومتی روابط حریت مزاحمت سے مستفید ہوتے ہیں لیکن اس کے لیے یہ شرط ہے کہ ہر مملکت اپنے قومی نمو میں درجۂ کمال پہ ہو اور اس نمو کی افزونی کے لیے صنعت وحرفت کی حمایت ضروری ہے، رہی زراعت تو اسے کوئی حمایت حاصل نہیں ہوتی البتہ یہ جائز ہے کہ اس کی پیداوار کے صدور کے لیے کوئی پابندی یا شرط نہ لگائی جائے اور اس کا بھاؤ آزاد بازار کی شرائط کے مطابق آزاد چھوڑ دیا جائے اس

بنا پر اقتصادی کا نظریہ اپنے جوہر کے اعتبار سے صنعتی ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ جو قومیں قوی ہونا چاہتی ہیں ان کے لیے یہ بات اہم ہے کہ وہ زراعتی مرحلے سے صنعت کی طرف بڑھیں کیونکہ زراعتی ملک میں قوت پیدا کرنے والے اجزاء کا ایک بڑا حصہ باقی رہ جاتا ہے یعنی کام کرنے والے ہاتھ اور ایک بڑا حصہ فطری پیداوار کا باقی رہ جاتا ہے جو کہ مواد اولیہ ہیں، یہ بیکار اور غیر مستعمل رہ جاتے ہیں لہٰذا ان قوی کے بارآور ہونے اور ان پیداوار کے مفید ہونے یعنی کام کرنے والے ہاتھوں اور مواد اولیہ کے لیے ضروری ہے کہ زراعت کے ساتھ صنعتی جولان گاہ کو جوڑا جائے وہ ملک جو صرف زراعت پر ہی کفایت کرتے ہیں اقتصادی امکانات کے مالک نہیں ہوتے نہ وہ معیار زندگی حاصل کر سکتے ہیں جس کا بیک وقت ایک زراعتی و اقتصادی ملک مالک ہوتا ہے، لہٰذا قومی اقتصاد، صنعت کو زراعت کے ساتھ لازمی قرار دیتا ہے حتیٰ کہ ملک اپنے دونوں پاؤں پر اقتصادی طور سے کھڑا ہو سکے لہٰذا وہ صنعت کے لیے تجارتی حمایت حاصل کرتا ہے اور ایکسپورٹ اور صنعتی امپورٹ پر لازمی قیود فرض کرتا ہے اور زراعت کے لیے حریت مبادلہ رکھتا ہے اور اسے بغیر کسی قید کے آزاد چھوڑتا ہے۔

اسلام اس نظریہ کا قائل نہیں ہے کیونکہ مبادلاتِ زراعیہ کے لیے آزادی بیرونی ممالک سے یعنی زراعتی پیداوار پر بیرونی ممالک کے ساتھ مبادلہ بغیر حکومت کی نگرانی کے درست نہیں کیونکہ حکومت ہر اس چیز کو جو ملک سے باہر جاتی ہے اور جو ملک کے اندر آتی ہے خواہ وہ زراعتی اشیاء ہوں یا صنعتی وغیرہ تنظیم کرتی ہے لہٰذا بعض کی ایکسپورٹ کا جائز رکھتی ہے اور بعض کو مباح قرار دیتی ہے اور بلا واسطہ حربیوں اور معاہدین تجار کے معاملات کرتی ہے اگر چہ اپنی رعایا کی نگرانی ہی پر اکتفا کرتی ہے۔

رہا حکومت کا صنعتی معاملات میں دخل دینا باعتبار مصلحت بلاد کے تاکہ صنعت پھلے پھولے تو وہ اس اعتبار سے امور ریاست کی رعایت کی ایک صورت ہے جس کا اسلام حکم دیتا ہے مگر یہ مصلحت وحدت کے ساتھ مقید ہے انفرادی صنعت کے ساتھ ساتھ۔ نقط

صنعت کے اعتبار سے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقتصادِ قومی اگرچہ صنعت کا جزو ہے وہ رعایت امور کے اندر داخل ہے جس کا اسلام حکم دیتا ہے مگر اس اعتبار سے اسلام کے خلاف ہے کہ وہ مصلحت دعوت کے ساتھ مربوط نہیں ہے اجمالی طور پر یہ پورا نظریہ اسلام کے خلاف ہے کیونکہ یہ مطلق" زراعت کی حریت کا قائل ہے لہٰذا مسلمان اس نظریہ کو قبول نہیں کر سکتے۔

۴۔ اکتفائی سیاست۔

اکتفائی سیاست سے مقصود کسی ملک کا خود کفیل ہو جانا ہے اور ایسی وحدت اقتصادیہ مغلقہ کا بنانا ہے جو اسے دوسرے ملکوں سے مستغنی کر دے لہٰذا وہ نہ تو ایکسپورٹ کرتا ہے نہ امپورٹ تو اس کی غایت سیاست حمایت سے متجاوز ہے اور اقتصاد قومی سے مختلف ہے اور حریت مبادلہ کے نظریہ کے بھی خلاف ہے۔

سیاست اکتفائیہ جو کہ دو آخری جنگوں کے درمیان چھا گئی ہے دو شکلوں میں ظہور پذیر ہوئی (۱) الغزالی اکتفائیت (۲) توسیعی اکتفائیت۔ نازی جرمنی ان ملکوں کا نمونہ ہے جنہوں نے اکتفائی سیاست کو لیا تھا اسے اس کی سیاست داخلیہ وخارجیہ نے ایسا کرنے پر مجبور کر دیا تھا جو عالمی مبادلہ کے ساتھ سازنہیں کرتی تھی۔

اکتفائی سیاست اگرچہ ایسی تدابیر سے عبارت ہے جو سیاسی اغراض رکھتی ہے لیکن ان کی نظر میں نظام کے لیے ایک اقتصادی بنیاد ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ ملک جو مواد اولی وکیمیاوی، آلات اور کارکنوں کا مالک ہے ضروری ہے کہ عیش کی زندگی گزارے تو سب سے اہم چیز تنظیم ہے۔ رہے راس المال سو ان کا دوسرا درجہ ہے تو جو حکومت اکتفائی سیاست پر چلتی ہے اس نے اپنے لیے ایک سیاسی غرض پیش نظر رکھی ہے جس کے آگے تنظیم اقتصادی و مالی جھک گئی ہے اور جب تک کہ سیاست اکتفائیہ اپنی منزل تک پہنچے یعنی ملکی اقتصاد خود کفیل ہونے پر قادر ہو یہ ضروری ہے کہ وہ بہت سی ضروریات سے مستغنی ہونے کے لیے متحد

ہو جائے کیونکہ سیاست اکتفائیہ تمام ضروریات ملکی کے پورا کرنے سے قاصر ہے جب کہ مطمح نظر یہ ہوتا ہے کہ اقتصاد ملکی کی یہ سیاست، فرد، قوم اور حکومت کے لیے بنیادی ضروریات کو پوری طرح پورا کر دے اس طرح کہ وہ ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکے اس لیے اس حکومت پر جو تجارت خارجی کے بارے میں سیاست اکتفائیہ پر چلتی ہے یہ ضروری ہے کہ کسی طرح اپنے ساتھ ایسے ملکوں کو ملائے جو مواد اولی کے محتاج ہوں یا مارکیٹیں فراہم کیے یا کام کرنے والے مزدور یا فن کار وغیرہ جن کی اُسے ضرورت ہے اور یہ انضمام یا تو اپنے اندر سمو لینے سے ہوتا ہے یا تجارتی معاہدات کے انعقاد سے ہوتا ہے یا حدودِ اقتصادی کے ترک نے سے ہوتا ہے کیونکہ یہ دوسرے ملکوں کو اپنے پاس ضم کرنا چاہتا ہے یعنی سیاسی حدود کے ترک کو مقتضی ہے کیونکہ حدودِ اقتصادی کا ترک بغیر سیاسی حدود کے ترک کے نہیں ہو سکتا اور اگر وہ ایسے ملکوں کو اپنے ساتھ نہ ملا سکے جو اسے ایسے خام مواد مہیا کر سکیں جن کی اس کے ہاں کمی ہے تو اسے بعض ضروریات کے پورا کرنے میں قناعت سے کام لینا پڑے گا اور کوشش کرنی پڑے گی کہ جو چیزیں اساسی ضروریات کو پورا کرتی ہیں ان کی طرف محتاج نہ ہو کیونکہ اساسی ضروریات کا پورا نہ ہو سکنا تو اس پر البتہ صبر ممکن ہے۔

یہ ہے خلاصہ سیاستِ اکتفائیہ انعزالیہ اور توسعیہ کا، انعزالیہ وہ ہے جس میں بنیادی ضروریات وافر ہوں اور توسعیہ ایک مدت معینہ میں یا تو انضمام سے حاصل ہو سکتی ہے یا ایسے معاہدات سے جن کی وجہ سے لازمی ضروریات کی بہتات ہو سکے خواہ وہ بنیادی ضروریات ہوں یا کمالی، سیاست اکتفائیہ میں غور کرنے والا اسے نہ تو تجارتی علاج پاتا ہے نہ اقتصادی بلکہ وہ تو صرف ایک وقتی حفاظتی تدبیر ہے کیونکہ حکومت اقتصادی یا تجارتی حصار میں گھر جاتی ہے تو وہ روابط خارجیہ کا علاج نہیں بن سکتی بلکہ یہ تو ملک سے ایک قسم کا دفاع ہے جب کہ وہ خارجی اقتصادی و تجارتی حصار میں گھر جاتا ہے لہذا اس کا تعلق اسلوب سے ہے احکام سے نہیں اسی لیے اس کے بارے میں نہیں کہا جا سکتا کہ اس کے متعلق حکم شرعی کیا ہے نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اسلام کے

مناقض ہے یا مخالف ہے بلکہ یہ تو ایک اسلوب ہے جس کا اتباع کیا جاتا ہے تو یہ سیاست ایک اسلوب کی طرح اختیار کر لی جاتی ہے جب کہ وہ عملی واقعی صورت اختیار کر جاتی ہے یعنی جب کہ واقعتہً احصار کی سی صورت ہو جائے اور یہ ممکن ہو کہ اساسی ضروریات کے پورا کرنے کے لیے ملکی اقتصادیات پہ اکتفا کیا جا سکے اور یہ سیاست تب ہی اختیار کی جاتی ہے کہ ایسا خاوندہ در پیش ہو جائے۔ بنیادی ضروریات سے نہ تو حکومت مستغنی ہو سکتی ہے نہ قوم نہ افراد، لہٰذا یہ رعایت مصلحت سے متعلق ہے اور خلیفہ کو اس کا اختیار ہے اور ان باتوں سے ہے کہ شریعت نے اس قسم کے اسلوب کو حسب ضرورت اگر مناسب ہو اور مسلمانوں کی مصلحت کے مطابق ہو تو اختیار کرنے کی اجازت دے دی ہے۔